Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Faculdade de Filosofia

Espinosa e a inteligibilidade da história.
Ensaio sobre a liberdade e a democracia no *Tratado Teológico-Político*.

Versão revisada e corrigida.

André Menezes Rocha

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia
da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de doutor,
sob orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí.

São Paulo, 2011.

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Faculdade de Filosofia

Espinosa e a inteligibilidade da história.
Ensaio sobre a liberdade e a democracia no *Tratado Teológico-Político*.

Versão revisada e corrigida.

André Menezes Rocha

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia
da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de doutor,
sob orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí.

São Paulo, 2011.

Resumo.

Interrogamos a escrita política de Espinosa e o sentido da definição de democracia oferecida no *Tratado Teológico Político*. A partir das concepções de história da Natureza e história da Escritura, no capítulo VII, buscaremos os vínculos que a escrita espinosana estabelece entre a linguagem e a política, entre a definição de democracia e a história no capítulo XVI. Nosso propósito é demonstrar que a escrita política de Espinosa é concebida como uma instituição livre que é internamente estruturada segundo leis necessárias imanentes e pela compreensão estas leis nós poderemos verificar de que maneira Espinosa pensava as relações entre a prática discursiva livre e a prática política que institui a liberdade na República.

Palavras-chave: discurso político, liberdade, política, democracia, república.

Abstract.

We interrogate here Spinoza's art of writing politics and the meaning of the definition of democracy in the *TTP*. From the history of Nature and the history of Scripture, in chapter VII, we will search the links between language and politics, between the definition of democracy and the history, in chapter XVI. We wish to demonstrate that Spinoza's art of writing politics is a free institution that is constructed following necessary laws whose comprehension can show us how Spinoza conceived the relations between discursive practices and the political practice that institutes freedom in the Republic.

Key-words: political writings, freedom, politics, democracy, republic.

Sumário.

Prefácio	1
1. O método histórico-crítico.....	7
(A) A regra da imanência e a história da Escritura.....	9
(B) Filologia e política: a questão do <i>verum sensum</i>	14
(C) Livro hieróglifo e livro inteligível.....	18
2. A história natural em Bacon.....	25
(A) A história natural e as naturezas simples.....	27
(B) As duas partes do método.....	32
(C) Sobre a definição e o nexa entre natureza simples e forma.....	34
3. A história da Natureza em Espinosa.....	42
(A) A regra da imanência e a história da Natureza.....	44
(B) A história e as leis necessárias da Natureza.....	46
(C) A crítica a Bacon na carta para Oldenburg.....	49
4. A teoria da definição real no <i>Tratado da Emenda do Intelecto</i>.....	60
(A) Ideia verdadeira e definição real.....	63
(B) As condições para elaborar uma definição perfeita.....	67
(C) Ordem necessária da Natureza e teoria das proporções.....	75
5. As definições da política.....	82
(A) A história e as definições da política.....	85
(B) As definições e o conhecimento causal da política.....	91
(C) O vocabulário político do latim e o contradiscurso de Espinosa.....	99
6. O significado do <i>jusnaturalismo</i>.....	104
(A) O direito natural dos indivíduos da Natureza.....	112
(B) O direito natural como desejo humano.....	123
(C) O direito natural da sociedade.....	133
7. A nova significação da teoria do pacto social.....	143
(A) A teoria do pacto.....	154
(B) Diferença entre liberdade e licenciosidade.....	170
(C) A democracia como <i>imperium</i> absoluto da liberdade.....	179
8. A história sob as crônicas hebraicas.....	195
(A) A definição do <i>imperium</i> teocrático.....	198
(B) A <i>ratio administrandi</i> e as causas internas da corrupção.....	206
(C) A instituição do imaginário político e o contradiscurso.....	218
9. A ação política libertadora e a República livre.....	224
(A) A teoria da ação política livre e o consenso real.....	232
(B) A prática e a interrogação política.....	244
(C) Ação coletiva livre e expressão na democracia.....	250
Conclusão.....	268
Bibliografia.....	288

Agradecimentos.

Agradeço a Marilena Chauí, orientadora deste trabalho, por ter me conduzido pela mão nos estudos de Espinosa ao longo de todos estes anos, pelos diálogos que sempre me deixaram inspirado, pela leitura cuidadosa dos meus textos, pelas correções e indicações. Por sua generosidade, inspirei-me sempre a distinguir com muito cuidado entre ilusão de saber e saber verdadeiro; pela força de sua generosidade, minhas buscas e pesquisas conduziram ao que porventura se encontrar de noção comum e intuição neste trabalho. Homero Santiago e Ericka Itokazu, pela amizade que permaneceu firme, mesmo em meio a todas as voltas e reviravoltas da fortuna nos últimos dez anos. Vittorio Morfino, pela amizade no amor pelo socialismo, pelo futebol, pela liberdade e pela filosofia espinosana. Laurent Bove, pela acolhida em Paris e pelo diálogo filosófico fundamentado na amizade ética. David e Maria Lúcia Calderoni, pela acolhida carinhosa na aventura quilombola, pelos diálogos regados a boa música, amizade sincera e perspicácia psicanalítica. Companheiros e companheiras das invenções democráticas, pelos diálogos abertos e sempre inspiradores, em especial Helena, Marcelo, Cristiano, Lilian, Paul e Luciana. Sobretudo a Luciana, pela força decisiva no mês oitavo, aquele em que tudo poderia ter dado errado: superamos os riscos e formos adiante, graças à Luciana. Amigos e amigas do Grupo de Política, pelas leituras ciceronianas. Patrícia, Cecília, Sandra, Mariana, Isadora, Thiago. Maria das Graças de Souza, pelos conselhos sempre sábios e pelos ensinamentos políticos desta professora generosa que dialoga comigo desde a graduação e que me instruiu decisivamente na história da política. Diego Tatián e os espinosanos de Córdoba, pelos diálogos

apaixonantes e inesquecíveis sobre a política e a filosofia. Companheiros do Grupo de Estudos do Século XVII, camaradas de tantas viagens. Antônio, Mariana, Vânia, Cátia, Marinê, Fernando, Júlio, Silvana, Daniel, Zé Luís, Henrique. Em especial, Luis César, Tessa, Marcos. Milton Meira do Nascimento, pelas conversas sobre a história do jusnaturalismo, o bom futebol arte e o samba de raiz. Agradeço também à Secretaria do Departamento de Filosofia, sobretudo a Mariê, Maria Helena, Verônica, Geni e Rúbens pelo profissionalismo e pela simpatia. Agradeço ao meu pai, Aloísio, minha mãe, Miriam, meus irmãos Thiago, José Marcos João Gabriel e à minha irmã Luísa.

Esta pesquisa foi realizada com o apoio da Capes que me forneceu tanto a bolsa de doutorado durante os quatro anos regulares da pesquisa (de abril de 2007 a abril de 2011), como a bolsa sanduíche para a França (de maio de 2010 a setembro de 2010).

Durante a graduação, o mestrado e doutorado, vivi com a bolsa moradia no CRUSP. Meu agradecimento às assistentes sociais, em especial Isabel e Gina, e a todos que batalham pela ampliação das instituições de apoio aos estudantes das universidades públicas.

Para Moni e Leo.

Prefácio.

Se imaginarmos, como na célebre metáfora elaborada por Espinosa, que, assim como os pequenos glóbulos do sangue, os corpos humanos existem como partes da potência que circula na Natureza, poderemos também imaginar as veias argumentativas de todo discurso como se fossem os pequeninos canais em que se infiltra esta mesma potência modificada.

“Todos os corpos da Natureza podem e devem ser concebidos como concebemos o sangue: com efeito, todos os corpos estão circundados por outros e assim eles se determinam reciprocamente a existir e operar de maneira certa e determinada. Desta maneira, no universo como um todo sempre se conserva a mesma razão de movimento e repouso entre todos os corpos [*omnibus simul*]. Disto segue que todo corpo, enquanto existe modificado de certa maneira, deve ser considerado como uma parte de todo o universo [*ut partem totius universi*] que deve convir com o seu todo e ter coerência com os outros [*cohaerere*]. Mas a natureza do universo não é limitada tal como a natureza do sangue, ela é absolutamente infinita. Por sua potência infinita a Natureza pode moderar e fazer com que suas partes padeçam variações infinitas. E, em verdade, concebo que cada parte individual, por sua relação com a substância [*ratione substantiae*], pode estabelecer uma relação mais íntima com o todo.”¹

O corpo da linguagem não é como o humano que vive de um só coração, mas de tantos quantos forem os corpos humanos que, no avesso da mera reprodução do instituído, instauram um poder transformador, produzem um sentido para a liberdade e ousam proferir um discurso livre.

Manejando o poder plástico da imagem, poderemos imaginar que a substância da realidade é o sangue que circula em todos esses corações e que corre também nas falas e escritos. E não serão as instituições da língua também imagináveis como corações que recebem, filtram, nutrem e põem de volta o sangue em circulação?

No coração do *Tratado Teológico-Político* encontramos o nexo entre democracia e liberdade.

“Julgo ter mostrado com bastante clareza os fundamentos do *imperium* democrático; preferi tratar mais dele do que dos outros por me parecer o mais natural e por se aproximar ao máximo da liberdade que a Natureza concede a cada indivíduo [*unicuique*]. Pois nele ninguém transfere seu direito natural a outro [*in alium*] de maneira que depois nunca mais seja consultado, mas transfere à maior parte de toda a sociedade de que também participa. Desta maneira todos permanecem, como antes no estado natural [*in statu naturali*], iguais.”²

O que Espinosa entende por *imperium*? Que significa um *imperium* democrático? Certamente, a utilização do vocabulário político greco-romano não é uma repetição, isto é, o seu emprego no discurso de Espinosa não é o clamor pelo *eterno retorno do mesmo*. O nexo entre liberdade e democracia é tal que por meio dele os termos da política clássica são absorvidos, assimilados, refeitos, regenerados e redistribuídos em cada um dos argumentos do discurso político de Espinosa. Numa palavra, as categorias do vocabulário político clássico e também da teologia-política medieval são redefinidas. E, para verificar o que as categorias da política clássica e medieval passam a significar para Espinosa, precisamos compreender como as novas definições são geradas e enunciadas no interior do seu próprio discurso.

Com efeito, todos os que experimentam ler os textos da política de Espinosa se encontram, mais cedo ou mais tarde, com as definições que articulam sua escrita. No capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, a escrita se articula a partir três definições principais: (a) direito natural do indivíduo; (b) direito natural da sociedade ou direito coletivo que é chamado de *imperium*; (c) direito natural do Estado ou poder soberano [*summa potestas*].

Para apreender o movimento e o sentido dos textos da política de Espinosa, precisamos saber como se fazem as regras argumentativas de sua escrita. No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa redige um capítulo metodológico em que trata das relações entre a história e as definições. As definições que constituem a política, no capítulo XVI, estão relacionadas com o método de interpretação da Natureza [*historia Naturae*] cujos

¹ **Spinoza, Benedictus.** *Carta 32 de Espinosa para Oldenburg (1665).* In: *Epistolae*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, [c1972]; Vol: IV, Reprint of the 1925 edition. (*Tradução minha*).

procedimentos são apresentados no capítulo VII?

Procuramos nos referir à gênese do sentido, numa formulação concisa, por meio destas questões comuns. Qual o sentido da definição de democracia no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*? A definição nos permite entender a gênese histórica deste sentido, conjuntamente com sua gênese ontológica?

Podemos fazer uma breve aproximação negativa às questões pela maneira como aparecem nos comentários escritos por Leo Strauss. A partir da distinção entre *livro hieroglífico* e *livro inteligível*, elaborada por Espinosa no capítulo VII, Strauss considera o *Tratado Teológico-Político* como um livro inteligível que, portanto, não pode ser interpretado com as mesmas regras elaboradas pelo próprio Espinosa para a hermenêutica da Bíblia. E, no entanto, argumenta Strauss³, tampouco podemos interpretar o texto como se fosse um tratado de matemática pura. Como nos textos de filosofia política que, à maneira da *República* de Platão, com arte dialética pressupunham a matemática pura, mas buscavam conceber a realização política da filosofia, o *Tratado Teológico-Político* teria de ser avaliado pelo seu valor para a *realpolitik*.

O próprio discurso de Espinosa não forneceria, infelizmente, critérios intrínsecos para o estabelecimento de vínculos com a história política, seria minado por uma cisão entre o inteligível e o hieroglífico, o teórico e o prático, o racional e o passional, o filosófico e o político. Seria perfeitamente justificável, assim, para superar estas oposições, abandonar⁴ as regras do método histórico-crítico de Espinosa e criar outras regras que permitissem adaptar a filosofia de Espinosa às questões políticas

²**Spinoza, Baruch. Spinoza, Baruch. *Tractatus Theologico-Politicus*.** Texte établi par Fokke Akkerman. Traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF, 2005. **XVI. §11.** Pág: 520 (7-14).

³“Nosso estudo das regras de leitura de Espinosa parece nos ter conduzido a um impasse. Nós não podemos ler seus livros como ele leu a Bíblia, porque certamente seus livros não são livros hieroglíficos. Tampouco podemos ler como ele leu Euclides e outros livros inteligíveis, dado que os livros de Espinosa não nos são tão inteligíveis como eram para ele os livros não hieroglíficos que ele conhecia.”. **Strauss, Leo. *Comment lire le Traité Théologico-Politique*.** In: *Le testament de Spinoza*. Textes traduits et annotés par Gérard Almaleh, Albert Baraquin, Mireille Depadt-Ejchenbaum. Paris: Les Editions du Cerf, 1991. Página. 201.

⁴“Nós vimos como julgar o pensamento predominante da época presente à luz de princípios de Espinosa ou como é possível, permanecendo estritamente fiel a seus princípios, dar um sentido mais largo à concepção dos obstáculos que se impõem à filosofia e, portanto, à interpretação dos próprios livros de Espinosa. Adquirimos, assim, o direito de abandonar as regras que Espinosa elaborou para a leitura de seus livros. Mas ao mesmo tempo nos damos conta de que não podemos simplesmente substituir suas regras de leitura por aquelas que são efetivamente utilizadas por muitos dos historiadores modernos.”. **Strauss, Leo. *Idem*.** Página 210.

contemporâneas.

Strauss cria as novas regras a partir da sua célebre distinção entre a apresentação “exotérica (ou aberta) e a apresentação esotérica (ou enigmática)”⁵ da filosofia nos textos de política. Esta distinção remonta às estratégias discursivas elaboradas por Platão para escapar do tirano de Siracusa, mas segundo Strauss foi usada por Descartes e Hobbes a partir da formulação moderna que se encontrava numa passagem do *Advancement of learning* de Bacon. De maneira sumária, a chave de leitura do *TTP*, assim como de todos os textos de filosofia política, se encontraria nesta distinção. Postulando a existência de um sentido aparente e um sentido oculto nos escritos políticos, Leo Strauss não hesitou em alterar o texto de Espinosa para utilizá-lo na resolução do que ele acreditava que fossem os problemas políticos essenciais de seu tempo.

Desta maneira, Strauss acabou por ocultar não apenas o sentido imanente do próprio discurso político de Espinosa e sua peculiar maneira de conceber a relação entre a linguagem e a política. A própria filosofia de Espinosa como conhecimento intuitivo de Deus, que Strauss, no entanto, declarava procurar defender contra a tirania das opiniões estabelecidas, acaba por perder-se na confusão com o platonismo. Adquirimos, assim, o direito de fazer com Leo Strauss o que ele mesmo fez com Espinosa: podemos abandonar as regras “hermenêuticas” que ele criou. Com efeito, elas não nos conduzem à apreensão do sentido imanente do texto de Espinosa.

Para compreender a origem do sentido que se articula na escrita do *Tratado Teológico-Político*, tal como o próprio Espinosa concebia esta origem, precisamos retomar as regras do método histórico-crítico elaborado no capítulo VII. Buscaremos o sentido imanente que Espinosa instituiu em sua própria escrita seguindo as trilhas abertas por Marilena Chaui e Etienne Balibar para encontrar, pela mediação da estrutura discursiva de Espinosa, as vias que abrem à inteligibilidade do *continente história*.

O estudo do método histórico-crítico de Espinosa nos permitirá verificar como ele

⁵**Strauss, Leo.** *Idem*. Página 237. Nesta mesma página, o leitor encontrará as referências de Strauss a Bacon, Descartes e Hobbes, ou seja, aos autores que, como Espinosa, teriam elaborado sua escrita de acordo com as regras do esoterismo e do exoterismo da escola neoplatônica. Estas regras, aliás, parecem revelar uma só e mesma única arte de escrita onipresente na história da filosofia desde Platão, como o leitor poderá observar pelas muitas referências a autores antigos e medievais que, segundo Strauss, teriam elaborado sua escrita com camadas esotéricas e exotéricas, sob o efeito do medo, para fugir das perseguições políticas.

supera as oposições tradicionais entre inteligível e o hieroglífico, o teórico e o prático, o racional e o passional, o filosófico e o político, o geométrico e o filológico.

“Certamente, a agudeza do filósofo-filólogo que interpreta as Escrituras é determinada pelas exigências do filósofo-geômetra que deduz causas e efeitos na Natureza, e para quem ‘as demonstrações são os olhos da mente’. Tendo em mira a norma matemática, portanto, a do livro inteligível, Espinosa desenvolve, no *Tratado da Emenda do Intelecto* e na *Ética*, uma teoria das definições que aplica em todos os seus escritos, explicando cuidadosamente ao leitor ‘o pensamento do autor’. Busca, por meio de definições nominais, liberar as palavras, tanto quanto possível, da equivocidade imaginativa e, através de definições reais, oferecer a gênese interna e necessária das ideias que expõe e demonstra.”⁶

Procuraremos, pela leitura das *estruturas* do texto, descobrir quais eram os problemas políticos que Espinosa julgava essenciais em seu tempo para verificar se são essenciais também para nós e se seu discurso político pode ainda nos ajudar a pensar e resolver os problemas políticos essenciais do nosso tempo.

Trata-se, portanto, de pensar a questão das relações entre democracia e liberdade pelas articulações internas do discurso político de Espinosa, interrogando as relações de sentido que estabelecem com a experiência política, isto é, com a história.

Nossa estratégia de leitura será investigar o próprio *Tratado Teológico-Político* em sua particularidade. A historicidade intrínseca dos escritos de Espinosa impossibilita reduzi-los todos a um sistema homogêneo e abstrato. Reconhecendo a particularidade de cada texto, poderemos averiguar a experiência de escritura particular que motivou Espinosa naquele escrito, bem como os efeitos determinados que o sentido de cada texto possa gerar nos leitores.

“Esta é a melhor maneira de experimentar a originalidade da empresa filosófica de Espinosa em relação às ideologias que ela recorta permanecendo, todavia, em última análise irreduzível a elas: por exemplo, o *jusnaturalismo*.”⁷

Como verificaremos, o discurso político de Espinosa faz sentido menos como um

⁶Chauí, Marilena de Souza. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Página 21.

⁷Balibar, Etienne. *Jus, Pactum, Lex: sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-Politique*. In:

conjunto de teses fixas que deveríamos repetir do que como uma maneira de engendrar e estruturar um sentido livre para a experiência política. Pela análise das *estruturas* internas do *Tratado Teológico-Político*, poderemos verificar como Espinosa elaborava uma *scientia intuitiva* da história política de seu tempo e como ele pensava que o trabalho de elaboração de seus escritos e idéias políticas sobre a democracia pudesse ser uma necessária ação de instituição da liberdade.

O afeto que fundamenta e anima o sentido da escrita política de Espinosa não é o medo acentuado que se transmuda na paranoia da perseguição, mas o amor da liberdade. Não há dúvidas de que Espinosa combateu com todas as forças o terror de Estado. Mas jamais sucumbiu às paixões tristes que são as marcas da violência política. O combate pela liberdade não se faz pelo medo, mas pela realização mesma do desejo de liberdade. E os afetos de amor, sobretudo os que nascem da atividade, exprimem a potência do desejo afirmativo de liberdade que se realiza. O amor da liberdade é o afeto comum que entrelaça leitores e escritores do discurso político de Espinosa.

Capítulo 1.

O método histórico-crítico.

Neste capítulo, examinaremos os momentos em que Espinosa ensina como operar com o método histórico-crítico. O exame da história da Escritura nos permitirá, por sua relação com a história da Natureza, pensar nas relações entre linguagem e experiência política e, por conseguinte, no estatuto do discurso político elaborado por Espinosa.

Osier indicou como o método histórico-crítico pode ser pensado por suas relações com a política seiscentista e com a própria filosofia de Espinosa. Quanto à política seiscentista, marcada pelas discussões teológico-políticas, a elaboração de um método filológico teve o poder de anular a pretensão das seitas teológicas que ambicionavam, a partir de uma hermenêutica do livro sagrado, tomá-lo como um conjunto de leis positivas que lhes facultariam o direito de exercer os poderes legislativo e judiciário.

«Porque a hermenêutica não é a restituição do sentido de um texto qualquer, mas somente do livro sagrado, porque o livro sagrado pesa sobre uma autoridade política não secularizada, um aparente problema hermenêutico (interpretar é um ato banal, como se acredita quando não se leva em conta os processos que o banalizaram) é de fato simultaneamente político...»⁸

Com outras palavras, as interpretações teológico-políticas da Bíblia estavam relacionadas com um suporte institucional político, qual seja, o Estado teocrático. No Antigo Regime, as interpretações da Bíblia tinham o poder de influir nos governantes que administravam as monarquias absolutistas. No caso da Espanha, poder-se-ia dizer que os teólogos, em sua luta contra a reforma protestante, conseguiram transformar o Estado em instrumento teológico posto a serviço da violência opressiva contra os reformados.

Quanto à relação do método filológico com a filosofia espinosana, o seu núcleo é a concepção da língua como efeito imanente da sociedade. Com efeito, a filologia de Espinosa está intimamente ligada à sua filosofia pela maneira como ele pensa a natureza e a origem de uma língua particular.

“...à maneira de um indivíduo, ou seja, de uma constelação modal numericamente determinada, que sendo modal é submetida à história, o hebreu tem uma história específica cujos acidentes, que surgem

⁸**Osier, Jean Pierre.** *L'herméneutique de Spinoza et de Hobbes*. In: *Studia spinozana*, Walther & Walther Verlag, Hannover, vol. 3 (1987), p. 319-347. Página 320.

da multiplicidade de encontros sobrevivendo em sua existência, modelam sua fisionomia própria”⁹.

A língua é concebida como instituição de uma sociedade particular, um efeito imanente de uma potência social. O núcleo da filologia de Espinosa é a análise do sentido das frases de um escrito, não é a análise de seu valor de verdade tomado como correspondência a fatos exteriores. Esta análise do sentido das frases, em vez de abrir para a busca de referentes externos, nos conduz à busca das relações de sentido entre as frases, os autores que redigiram as frases e a sociedade em cuja língua particular imanam aqueles sentidos.

“É preciso apreender a importância da dimensão coletiva da linguagem. Sob a língua há uma comunidade. Esta vive e fala segundo leis imanentes à sua existência mesma e a ignorância destas leis conduz a reconstruir uma língua imaginária exatamente como fazer uma política a partir da ignorância das leis da natureza humana conduz a sonhar com a idade do ouro ou com o reino de Utopia”¹⁰.

Dos escritos aos autores, destes à língua e desta à sua causa eficiente imanente, isto é, à sociedade como potência complexa: eis as articulações de sentido que a filologia de Espinosa nos convida a perflustrar para descobrir a inteligibilidade da história. Trata-se de apreender os vínculos internos entre a história da Escritura e a história da Natureza. O *verum sensum* é o elo entre a língua como instituição social e o corpo da sociedade como potência produtora de sentido. Ele é a relação interna entre a sociedade como causa eficiente e a instituição da língua como seu efeito imanente.

A regra da imanência e a história da Escritura.

No sétimo capítulo do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa expõe as regras do método que inaugura a moderna filologia da Bíblia¹¹. O método filológico de Espinosa

⁹Osier, Jean Pierre. *L'herméneutique de Spinoza et de Hobbes*. In: *Studia spinozana*, Walther & Walther Verlag, Hannover, vol. 3 (1987), p. 319-347. Página 329.

¹⁰Moreau, Pierre-François. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. 1. ed. Página: 337

¹¹Akkerman, dirigindo-se a comentadores e tradutores do *TTP*, afirma ser “indispensável informar os leitores sobre os métodos e resultados da crítica bíblica de Espinosa. O leitor deve ser colocado em posição de avaliar a distância entre os conhecimentos de Espinosa sobre este ponto e aqueles de seus

insere-se na história da filologia moderna iniciada pelos humanistas do Renascimento¹² que produziram novos métodos filológicos para a leitura dos textos latinos. No que se refere à invenção de novos métodos para a exegese da Bíblia, destacam-se Hobbes e Espinosa. Osier já mostrou no detalhe as diferenças radicais entre os métodos filológicos de Hobbes e Espinosa¹³. Não me ocuparei aqui, portanto, com uma análise comparativa, pois o propósito deste momento é salientar as peculiaridades do método filológico de Espinosa para compreender suas relações internas com a política e a ontologia.

Na Antiguidade havia dois métodos que, posteriormente, foram absorvidos e utilizados pelos padres da Igreja. O método de Filo de Alexandria, inspirado no método alegórico utilizado nas escolas neoplatônicas para a interpretação da épica grega¹⁴. Este método foi transposto para a língua latina pelos teólogos¹⁵ do período da patrística¹⁶ e se tornou o método oficial da Igreja Romana por séculos. O método literal do rabino

contemporâneos e predecessores e, por outro lado, entre os conhecimentos de Espinosa e aqueles dos especialistas modernos, para que fique ciente dos desenvolvimentos mais importantes da ciência bíblica. Não se pode esquecer que Espinosa é um dos fundadores desta ciência e que seus leitores, portanto, têm o direito de ter estas informações.”. **Akkerman, Fokke**. *Le caractère rhétorique du TTP*. Cahiers de Fontenay, Fontenay-aux-Roses, números 36 a 38. Mars 1985. P:382.

¹²Sobre a gênese da filologia renascentista compreendida no processo mais amplo de formação da filologia moderna e contemporânea. **Auerbach, Erich**. *Introduction aux études de philologie romane*. Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1949.

¹³A principal diferença é que o método de Hobbes não exigia o conhecimento da *natureza e das propriedades* da língua hebraica. Hobbes fundamentou sua interpretação nas traduções inglesa, latina e grega. Faltou-lhe, pois, o conhecimento da natureza da língua que deu origem ao sentido registrado nos códices. A diferença é radical, pois implica na definição mesma da língua, na compreensão do que seja uma língua e de seus vínculos com a sociedade política. “O conhecimento do hebreu se torna uma condição *sine que non*, pois garante a interpretação da Escritura não apenas contra os erros da tradição... mas também contra os erros do pensamento que quer penetrá-la por comparação das traduções, como se o pensamento não estivesse colado às palavras, não fosse estas palavras mesmas; aqui o ponto visado não é apenas as fabulações supersticiosas, mas também o sistema de interpretação de Hobbes.”. **Osier, Jean Pierre**. *L'herméneutique de Spinoza et de Hobbes*. In: *Studia spinozana*, Walther & Walther Verlag, Hannover, vol. 3 (1987), p. 319-347. Página 331.

¹⁴**Bréhier, Emile**. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris, J. Vrin, 1950. 3^{ème} édition.

¹⁵Se Ambrósio e Agostinho estavam mais ligados à retórica romana, Jerônimo, ao menos, estudava a língua hebraica. “Quando criança, recebeu lições, em Roma, de Élio Donato, gramático e comentador de Terêncio. Familiarizou-se com Plauto, Terêncio, Lucrécio, Cícero, Salústio, Virgílio, Horácio, Pérsio e Lucano. Quando velho, ainda se lembrava quanto esforço lhe custara o aprendizado do hebraico, depois de ter-se habituado com a “agudeza de espírito de Quintiliano, a fluente oração de Cícero (Ciceronis fluvius), a dignidade de Frontão e a suavidade de Plínio (Epistulae, Ed. Hilberg, III, 131, 13 e SS.” **Curtius, Ernst Robert**. *Literatura européia e idade média latina*. Página 75.

¹⁶“No fim da Antiguidade, a alegoria adquire novo poder sobre os espíritos e o judeu helenizado Filon aplica-o ao Antigo Testamento. Desse alegorismo bíblico judaico procede o alegorismo cristão dos Padres da Igreja. O paganismo agonizante estendeu também a Virgílio a explicação alegórica (Macróbio). O alegorismo bíblico e virgiliano confluem na Idade Média; daí a alegoria tornar-se, geralmente, a base de

Ischmael apresentava as treze regras para a interpretação¹⁷. Tratava-se de um método de exegese da Torá para a aplicação cotidiana das leis, com regras de deduções e induções próprias da jurisprudência: método com regras que permitissem adaptar as leis ou mandamentos mosaicos aos mais diversos casos. Tratava-se, portanto, de um método exegético próprio para a organização política e jurídica da comunidade, método diverso do método alegórico de Filo que alentou antes a tradição hebraica de leituras místicas das Escrituras¹⁸.

Como veremos, o método de Espinosa não impede que sejam encontradas frases com sentido alegórico e frases com sentido literal nas Escrituras e, por isso, podemos dizer que ele supera os dois métodos utilizados pelos filólogos antigos e medievais e, não obstante, conserva ambos. O método filológico moderno difere de ambos os métodos antigos por não generalizar para toda a Escritura um tipo de exegese, seja ela literal ou alegórica. O método de Espinosa mostra que estas generalizações são precipitações dos leitores e postula que os próprios documentos históricos reais, ou seja, as frases hebraicas nos códices originais, permitem decidir, pelo seu contexto, se o sentido da frase é alegórico ou literal. Em resumo, os leitores não podem decidir se o sentido é literal ou alegórico, pois esta decisão coube ao autor da frase que sedimentou o sentido registrado na história, mas os leitores podem, com o método filológico, decifrar o *verum sensum*, o sentido instituído pelo autor da frase¹⁹.

Espinosa fundamenta o seu método de interpretação da Escritura na história da

qualquer interpretação de texto.” **Curtius, Ernst Robert**. *Idem*. Página 265

¹⁷“Hilel foi o primeiro a formular as *midot*, as ‘medidas’ da hermenêutica rabínica.” **Guinsburg, J.** *Do estudo e da oração: súplica do pensamento judeu*. São Paulo, Perspectiva, 1968. Página 187.

¹⁸Como são escassos os documentos sobre Rabi Ischmael, tendo o seu ensinamento sobrevivido mais na tradição oral que na escrita, talvez Espinosa conhecesse o método pelo recenseamento das tradições exegéticas feito por Ibh Ezra, por volta do século XI, na obra de exegese do Pentateuco que influenciou decisivamente o próprio Espinosa: com efeito, ele mesmo apresenta no *TTP* engenhosa decifração de alguns enigmas deixados por Ibh Ezra, o principal deles sobre a autoria do Pentateuco a partir da frase enigmática sobre o cananeu que não mais estava na terra para escrever sobre sua própria morte e sobre períodos anteriores e posteriores ao de sua existência. Sobre Ibh Ezra e o recenseamento das tradições hermenêuticas. **Guinsburg, J.** *Do estudo e da oração: súplica do pensamento judeu*. São Paulo, Perspectiva, 1968. Páginas 381 a 385.

¹⁹Osier salienta que o poder deste novo método pode ser medido face às tradições hermenêuticas medievais que postulavam, além da autoridade dos escritos, a autoridade de uma tradição de intérpretes. O sentido autorizado era aquele determinável não apenas pelo sentido dos documentos, mas pelas interpretações oficiais desta ou daquela seita organizada, isto é, desta ou daquela igreja. A autoridades dos intérpretes, neste caso, poderia valer mais que o sentido imanente fixado pelo autor dos textos interpretados, isto é, as opiniões dos intérpretes considerados como autoridades poderiam valer mais que a própria posição

Natureza, ou seja, no método de interpretação da experiência que os modernos, sobretudo a partir das obras de Bacon, utilizavam para reinterpretar os diversos campos da experiência. Trata-se, portanto, de um método elaborado para a interpretação de dados históricos que não são imediatamente evidentes para os sentidos, dados opacos cujo sentido imanente podemos inteligir somente pela mediação da história.

“De início, a Natureza aqui em questão é evidentemente a Natureza Naturada, aquela que a ciência dos corpos estuda; a Escritura Sagrada é a Bíblia e não outro livro qualquer que seja recebido como sagrado. Em seguida, em ambos os casos, duas teses são implicitamente admitidas. A primeira é o *postulado da inteligibilidade*: inteligibilidade integral do real no caso da Natureza, coerência de conjunto do sentido do texto para a Escritura. A segunda é que não há *compreensão imediata* e ingênua [*naive*], pois o conhecimento exato é mediatizado por um saber instruído (pelas matemáticas ou pela história, conforme o caso) e que deve ser metodicamente conduzido.”²⁰

A história como método da imanência não é uma imposição de normas interpretativas, mas o reconhecimento de que os próprios dados históricos impõem condições para o seu intérprete. Na filologia espinosana, cada livro particular tem um sentido que é imanente à sua escrita e o intérprete que deseja conhecer o seu *sentido* pode elaborar a sua história para decifrar as regras imanentes que codificam o sentido na escritura daquele livro particular.

No caso das Escrituras, a particularidade dos dados históricos conduz a distinguir os códices originais de suas traduções, seja para o grego, para o latim ou para as línguas vernáculas. Como os códices originais estão redigidos na língua hebraica, eles mesmos exigem, para quem busca seu *sentido*, o conhecimento da língua hebraica. O método filológico não é geral e aplicável a todos os textos sagrados, pois é elaborado no trabalho com os códices sagrados da língua hebraica.

Ora, na história de uma língua não é preciso que o historiador participe desta língua, não é preciso que ele seja um usuário da língua? Como o corpo de Espinosa operava com as articulações sonoras e escritas da língua hebraica por ter ele sido

consignada pelo autor nos documentos.

²⁰**Lagrée, Jacqueline.** *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité Théologico-Politique: hommage à Stanislas Breton.* Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004. Página 40.

alfabetizado no hebraico quando ainda criança, podemos dizer não apenas que ele era um utilizador da língua, mas também que o hebraico era a verdadeira língua materna de Espinosa, a língua que amamentou sua imaginação e sua inteligência na infância e na adolescência.

Por ser um usuário do hebraico, assim, Espinosa compreendia sua fraseologia, ou seja, as regras de geração de sentidos literais ou figurados das frases na língua hebraica.

“Relata um dos primeiros biógrafos de Espinosa, Lucas, que o jovem dedicou-se às letras hebraicas, leu e releu a Bíblia e os textos canônicos e como tinha incomparável inteligência da língua, logo pôde dispensar-se de intérpretes. O estreito relacionamento com o hebraico perdurou por toda a vida de Espinosa, aparatou-lhe a biblioteca do que havia de melhor na erudição hebraica de seu tempo, e alguns estudiosos chegam mesmo a duvidar se ele não hebraizava em latim. Em conclusão, desde criança enfronhado na língua, Espinosa é indubitavelmente um usuário do hebraico, ou seja, alguém que não carece da fraseologia da língua nem de seus modos de falar.”²¹

Na condição de usuário da língua hebraica, Espinosa pôde passar das regularidades do uso da língua à compreensão das regras de construção das frases na fraseologia hebraica e, enfim, à própria definição da língua hebraica. Com efeito, entre as três exigências da história da Escritura, a primeira é precisamente o conhecimento da língua hebraica. Em outras palavras, o corpo do intérprete só pode chegar ao sentido imanente da Escritura se tiver com ela uma propriedade comum, qual seja, a língua hebraica. Caso contrário, não poderá ultrapassar a opacidade inicial dos escritos e chegar ao sentido imanente das frases hebraicas.

Com efeito, a história da Escritura:

“I. deve conter a natureza e as propriedades da língua em que os livros da Escritura foram escritos e em que os seus autores costumavam falar (...)

II. deve recolher as frases de cada livro e organizá-las em pontos principais para que possamos encontrar facilmente todas aquelas sobre o mesmo assunto (...)

III. deve descrever a história da fortuna de cada um dos livros que chegou até nós (...)”²²

²¹ **Santiago, Homero.** *O uso e a regra.* Página 32. *Capítulo 1: Do hebraico nada nos restou.* No prelo.

²² **Spinoza, Baruch.** *Tractatus Theologico-Politicus.* Texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF, 1999. **VII, §5.** Página 282.

O método histórico-crítico deve conter a natureza [*natura*] e as propriedades [*proprietates*] da língua em que foi escrito. Trata-se, pelo vocabulário, da definição real da língua, ou seja, do conhecimento da origem de sua natureza pela sua causa eficiente imanente. A definição real da língua exprime a gênese de sua natureza e deduz todas as suas propriedades. Mas a definição da língua hebraica é expressamente enunciada por Espinosa? A sequência do texto nos oferece indicações.

“Como todos os escritores [*scriptores*], tanto do Velho como do Novo Testamento, foram Hebreus, decerto que a história da língua hebraica [*historiam linguae Hebraicae*] é necessária acima de tudo, não apenas para entender os livros do Velho Testamento que foram escritos nesta língua, mas também os livros do Novo Testamento que, embora tenham sido divulgados em outras línguas, no entanto hebraizam.”²³.

A origem do *verum sensum* dos escritos é buscada primeiramente nos escritores: no caso da Bíblia, todos foram usuários da língua hebraica. A gênese do sentido é encontrada na relação dos escritos com os escritores e a história da língua é necessária para compreender esta gênese. Neste mesmo capítulo VII, com efeito, Espinosa afirma que a história nos conduz a encontrar as definições. Como veremos, esta é a principal diferença em relação à história natural de Bacon que não conduz a definições, mas a axiomas.

O método filológico de Espinosa compreende o conhecimento da natureza e das propriedades da língua cujos escritos são analisados. Assim, a filologia das Escrituras inclui o conhecimento da natureza e das propriedades da língua hebraica. Para elaborar este conhecimento, Espinosa recomenda fazer a história da língua. No caso da Bíblia, trata-se da história da língua hebraica. O método filológico de Espinosa, assim, envolve a compreensão da definição real da língua e de sua articulação interna com a própria história da língua.

Filologia e política: a questão do *verum sensum*.

²³Spinoza, Baruch. *Idem*. VII, §5. Página 282.

Qual a articulação entre a filologia e a história política? O método filológico de Espinosa permite conhecer o *sentido* verdadeiro²⁴ dos textos escriturísticos, não o valor de verdade das frases²⁵. O sentido verdadeiro está tanto na língua hebraica como nos hebreus que falavam e escreviam nessa língua e, portanto, ele é o elo entre a filologia e a política. Ora, este *sentido* é determinado pela natureza da língua hebraica. A história da Escritura, assim, só faz sentido se articulada à história da língua hebraica. Mas não só: também a história política da sociedade hebraica é indispensável para compreender o sentido verdadeiro dos códices²⁶.

A história da Escritura é a história de um documento certo e determinado. Se a história da Natureza é apresentada como um método válido para todos os dados naturais, a história da Escritura é um método elaborado para a interpretação da Bíblia e não de outro texto sagrado. Está restrita, portanto, aos dados particulares da Escritura. Nesta medida, o princípio *ab sola Scriptura*, fundamental para toda a tradição da reforma protestante, nada mais é que uma aplicação do princípio *ab sola Natura*, fundamental para toda a tradição da filosofia natural desde Bacon. A história da língua hebraica é diversa da história da Escritura, pois a língua comportava outros escritos, sagrados ou profanos, diversos dos livros que foram selecionados para a composição do cânone. Mas os outros escritos hebraicos se perderam no tempo, assim como escritos técnicos sobre as regras próprias da língua, tais como a gramática, a retórica e os dicionários.

Não obstante, o método histórico-crítico envolve o conhecimento da natureza e propriedades da língua e nos permite, por conseguinte, apreender as articulações de sentido entre a os escritos e as instituições, entre a filologia e a política. A filologia é história dos escritos de uma língua e a língua particular em questão, por sua vez, também

²⁴“...filologia e história dão acesso ao sentido próprio e, por isso, ao sentido verdadeiro, mas não à verdade. A ciência dá a verdade, mas sobre assuntos que não são explicitamente visados pela Escritura Sagrada”. **Lagrée, Jacqueline.** *Idem.* Página 61.

²⁵“E numa intenção crítica, a partir de agora, que a distinção entre *simples sentido* e *verdade* ganha importância: ao conceder à letra sua autonomia filológica, recusa-se expressamente prejudicar acerca de sua verdade; aprende-se a ler o texto colocando em suspenso a verdade acerca do que ele avança. Este é o momento do *Tractatus*.”. **Lebrun, Gérard.** *La patience du concept: essai sur le Discours hégélien.* Editions Gallimard, Paris, 1972. Pág: 107

²⁶“Neste trabalho sobre o original, uma lição se impõe: a língua é reveladora do caráter individual de um povo e também das particularidades do indivíduo. Assim os hebraismos reenviam a este grande indivíduo que é o povo hebreu”. **Osier, Jean Pierre.** *L'herméneutique de Spinoza et de Hobbes.* In: *Studia spinozana*, Walther & Walther Verlag, Hannover, vol. 3 (1987), p. 319-347. Página 330 e 331.

é pensada a partir de uma história política. Como a língua é instituição de uma sociedade singular, sua história está compreendida na história política desta mesma sociedade.

O sentido das frases da Escritura está articulado à língua e esta à sociedade hebraica que instituiu esta língua particular. Mas a sociedade que instituiu a língua não era homogênea e a instituição linguageira era produzida e sustentada ao menos por duas classes de usuários: os indivíduos analfabetos que constituíam o povo e os indivíduos letrados ou eruditos. Os sentidos veiculados pelas frases da língua, sedimentados tanto nas frases faladas e escritas como nos corpos dos usuários, só podem ser apreendidos geneticamente, mesmo na filologia, se o sentido for apreendido como o elo entre a língua e o corpo social. O sentido imanente à instituição, portanto, é produzido pelas operações de todos os corpos que se comunicam pela língua particular.

A instituição particular em questão, qual seja, a língua hebraica, nunca foi um privilégio dos escribas e eruditos que guardaram os documentos escritos, pois o sentido foi sedimentado mesmo pelos analfabetos que falaram e se comunicaram pela língua. Com efeito, precisamente após colocar sob suspeita tradições farisaicas que não hesitavam em manipular para seu proveito o sentido de frases escritas nos códices, tomando-as como leis divinas que lhe facultavam poderes especiais no regime político em que viviam, Espinosa reconhece a existência de uma outra tradição, esta sim incorruptível, capaz de resistir mesmo à malícia de doutos ambiciosos.

Por isso, de uma tal tradição (dos fariseus) devemos suspeitar; e dela duvidamos, ainda que seja forçoso supor, com nosso método [*in nostro Methodo*], uma outra tradição dos judeus que ficou incorrupta, a saber, a significação das palavras da língua hebraica [*significationem verborum linguae Hebraicae*]. Desta tradição não há muita razão para duvidar. Com efeito, nunca pôde ter sido usual [*ex uso*] para quem quer que fosse alterar a significação de alguma palavra, embora seja fácil alterar o sentido de qualquer frase. Seria difícilimo: quem se esforçasse por alterar a significação de alguma palavra, deveria também se esforçar por explicar, ou por escamotear, o que tinham em mente todos os autores que escreveram naquela língua [*in illa lingua scripserunt*] e que usaram aquela palavra com a significação original. Além disso, a língua serve tanto ao vulgo como ao douto, ao passo que o sentido das frases e dos livros serve apenas aos doutos. Disso facilmente podemos conceber que os doutos puderam alterar ou corromper o sentido das frases de uns livros raríssimos que tinham em seu poder [*in sua potestae*], mas não puderam alterar a significação das palavras. Além disso, se alguém quisesse alterar o significado costumeiro de uma palavra para outro, não poderia depois sem muita dificuldade manter sua alteração ao falar com os outros [*inter*

loquendum] e ao escrever [*scribendum*]. Por estas e outras razões, facilmente nos persuadimos de que não pôde passar pela cabeça de ninguém corromper uma língua [*linguam aliquam corrumpere*], embora com freqüência tenha passado pela cabeça de muitos corromper o sentido que tinha em mente um escritor [*in mentem scriptoris*], seja pela alteração de suas frases, seja interpretando-o com falácias²⁷.

A esta dimensão social do uso é que Espinosa nos remete quando afirma que a filologia é história do *sentido* dos textos e não de seus possíveis “referentes” ou valores de verdade. A busca filológica pelo *verum sensum* dos escritos se faz pela percepção da gênese da própria língua como efeito imanente de uma potência social. Esta definição da língua particular como instituição social, ou seja, como propriedade comum de todo o corpo social, pode nos permitir uma primeira aproximação ao republicanismo e à concepção espinosana de democracia. A língua, como instituição de uma potência social, jamais pode ser totalmente controlada por alguns escribas ambiciosos: a produção de sentido na língua se faz pela potência conjunta de todos os usuários, ainda que a sociedade seja dividida por diversas classes de usuários e a produção de sentido na língua comum seja determinada e diferenciada segundo as divisões internas.

Todos os indivíduos fazem uso da língua e o *sentido* que se conserva numa língua, pela potência da sociedade como um todo, só pode surgir nas relações sociais mediadas pelo uso falado ou escrito da língua. Todos os indivíduos que usam a instituição contribuem, assim, para a perseverança ou o *conatus* da língua particular: ninguém pode se apropriar de uma tal instituição social e toda tentativa de controle da produção de sentido imanente a uma língua está fadada ao fracasso, embora doutos maliciosos possam interpretar alguns textos de maneira a alterar o sentido dado por seu autor.

Estas interpretações maliciosas de um texto se denunciam, porém, sempre que o sentido do texto é vinculado ao sentido da língua como instituição de uma sociedade que padece mutações históricas.

“Enfim, dado que a Escritura é um artefato material, ela tem uma existência histórica. Os livros que ela contém foram produzidos em circunstâncias específicas para propósitos específicos e por indivíduos particulares que os escreveram numa linguagem específica para um auditório específico. Uma

²⁷ Spinoza, Baruch. *Idem*. VII, §9. Página 296 (2-25).

vez escritos, os textos estavam sujeitos às vicissitudes da história ou, como Espinosa escreve, à fortuna.”²⁸

Uma vez submetida à fortuna, as Escrituras ensejaram interpretações errôneas que, não obstante, se mostram como tais, ou seja, como interpretações sobrepostas ao texto, desde que o sentido da Escritura esteja articulado ao sentido da língua hebraica: só nesta medida a Escritura não perde sua *auctoritas* e o vínculo entre o autor e o documento é precisamente o *sentido* que o autor exprimiu ao escrever o documento naquela língua particular.

Livro hieroglífico e livro inteligível.

O método moderno de interpretação da Bíblia foi elaborado com base na tradição filológica das repúblicas italianas, tradição que florescia ainda nas Províncias Unidas com os trabalhos de Lipsius e Vossius, embora já marcada pelos conflitos entre católicos e reformados que perpassaram a política e a cultura dos holandeses nos séculos XVI e XVII²⁹.

Conquanto herdeiro da tradição humanista, o método de Espinosa tem sua singularidade e sua originalidade. Seguindo a linha mestra de todos os métodos filológicos humanistas, ele se apresenta como um instrumento para afastar as interpretações anacrônicas e chegar ao sentido imanente à língua original, ao sentido imanente dos escritos ou códices autógrafos, ao sentido que o autor, com seu próprio punho, no passado buscava sedimentar quando escrevia.

Decerto que o método filológico é apresentado para que o leitor perceba o *sentido* original sob as articulações do texto, mas esta percepção do sentido só é dada na medida em que o leitor apreende o modo de produção discursiva que articula o texto em questão. A peculiaridade do método filológico de Espinosa se encontra precisamente nisso: ele permite conhecer as regras imanentes que regulam a produção de sentido nos textos a

²⁸Montag, Warren. *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries*, Verso, London/New York, 1999. Página 12.

²⁹Para a gênese histórica do humanismo nas Províncias do Norte, no contexto de conflitos entre reformados e católicos. Akkerman, Fokke; Vanderjagt, A.C; Van der Laan, A.H. *Nothern humanism in European context, 1469-1625*. Leiden; Boston; Köln. Ed: Brill, 1999 (Brill's studies in intellectual history; vol 94).

partir do conhecimento das regras imanentes de produção das instituições da sociedade. Considerando a sociedade como causa eficiente imanente de suas instituições, o método filológico de Espinosa conduz a compreender como a potência social produz sentido ao instituir a língua em que os textos são escritos.

O método de Espinosa permite explicar diferenças de sentido nos escritos e nas sentenças pelo reconhecimento de que há diferentes modos de produção das falas e dos escritos. Podemos deixar isto mais claro retomando a questão da diferença entre o método alegórico e o método literal.

Espinosa não afirma em lugar algum que toda a Bíblia *deve ser* interpretada em sentido literal. Se assim fizesse, seu método seria o avesso exato do método alegórico que durante o medievo foi erigido como norma soberana de interpretação e Espinosa praticaria a mesma manipulação teológica que denunciou. Não se tratava de contrapor ao método alegórico um outro conjunto de normas extrínsecas. O que Espinosa elaborou foi um método da imanência³⁰: somente a Escritura permite saber se uma frase deve ser interpretada como uma metáfora, uma figura de linguagem da língua hebraica, ou se como uma frase literal. O exemplo que Espinosa oferece é assaz ilustrativo. Na frase “Deus é fogo”, pronunciada por Moisés, a interpretação não é literal, mas metafórica. Espinosa assenta que esta interpretação é metafórica por arrogância, ou seja, por arrogar uma luz sobrenatural ou sobre-humana qualquer, como soíam fazer muitos teólogos e místicos que se criam superiores aos demais, em suma, por um argumento de autoridade, por um argumento de apelo autoritário? Claro que não, pois seu método solapa as bases deste autoritarismo.

“Antes de admitir o sentido literal, que nesta frase é pouco provável, precisamos primeiramente

³⁰Espinosa não opõe o sentido literal ao sentido figurado, ele opera com ambos. Se tivermos que apontar dois discursos que se negam na escrita de Espinosa, o mais acertado é evidenciar a distinção estabelecida por Espinosa entre livro hieroglífico e livro inteligível. Ora, como veremos, o *Tractatus* não faz uma escolha entre estas duas alternativas discursivas: ele supera esta contradição e realiza ambos os discursos, ele é simultaneamente um livro hieroglífico e inteligível. Ledo engano, pois, de Lebrun. “O paciente deciframento das figuras traz sempre sua recompensa: desemboca sobre um sentido unívoco. *‘Ele fez a água fluir da pedra’*: Ele quer dizer por estas palavras apenas que os judeus encontrarão no deserto fontes que saciarão sua sede”. Neste ponto, Espinosa volta a ser cartesiano. Da mesma maneira, Leibniz faz um elogio da ‘crítica’ e da ‘filologia’ até o ponto exclusivamente em que a atenção às verdades literais nos conduziria a confundir o sentido literal com o exame dos signos”. **Lebrun, Gérard.** *La patience du concept: essai sur le Discours hégélien*. Editions Gallimard, Paris, 1972. Pág: 108.

investigar se esta frase singular, qual seja, *Deus é fogo*, admite outro sentido que não seja o literal, isto é, se a palavra *fogo* significa outra coisa além do fogo natural. E, se não for encontrado no próprio uso da língua [*ex usu língua*] que a palavra significa outra coisa, não poderemos interpretar esta frase de nenhuma outra maneira, ainda que ela repugne à razão. (...) Como, porém, a palavra *fogo* é também usada para a *ira* e o *ciúme* (ver Jô, capítulo 31, versículo 12), podemos facilmente conciliar as frases de Moisés e concluir legitimamente que estas duas frases, quais sejam, *Deus é fogo* e *Deus é ciumento*, são uma só e mesma sentença.”³¹

Espinosa indica que é preciso, para ter certeza quanto ao sentido, verificar como era a produção desta figura de linguagem na língua hebraica, ou seja, verificar como os usuários da língua utilizavam o “fogo” na função de adjetivo ou predicativo do sujeito. Caso contrário, as portas ainda ficariam abertas para o arbitrário daqueles que buscam justificações teológicas para a sua sede de poder. Na língua grega, por exemplo, o “fogo” tinha as suas conotações metafóricas e um leitor de Heráclito ou Platão que buscasse especular com base em uma tradução grega das Escrituras encontraria algum suporte material para suas lucubrações acerca do “fogo”, mas não encontraria o sentido imanente ao texto hebraico. No português também encontramos usos metafóricos para a palavra “fogo”: de um menino levado como o Macunaíma, os pais podem dizer que “este menino é fogo”. A língua hebraica antiga não registra estes usos metafóricos que são imanentes ao grego antigo e ao português moderno, ou seja, os usuários do hebraico tinham em mente um outro sentido metafórico para o fogo: outras são as regras de produção metafórica na língua, outras são as relações dos homens de cada cultura com o fogo e suas chamas. Somente a Escritura pode revelar como o “fogo” era usado metaforicamente pelos falantes da língua.

“O método determina, assim, quando a interpretação deve considerar uma passagem metafórica. O recurso à metáfora fica excluído como procedimento para conciliar razão e revelação, admitindo interferências externas ao texto; ao contrário, a metáfora é legítima quando serve para vencer uma contradição entre um relato e os próprios princípios que regem a Escritura.”³²

³¹ Spinoza, Baruch. *Idem*. VII, §5. Página 284 (31-35) e página 286 (1-11).

³² Chauí, Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo, Editora Brasiliense, Primeira Reimpressão, 1999. Página 27.

Em conclusão, o método de Espinosa não estabelece, antes e acima do texto, quais são as regras de interpretação, se metafóricas ou literais. O método de Espinosa retira do leitor esta falsa autoridade que só dava azo aos autoritarismos teológicos, na medida em que estabelece, como ponto de partida, a autoridade da língua como instituição social. O próprio documento escrito, não seu leitor, determina as regras de sua exegese, na medida em que o documento escrito por um autor foi produzido segundo regras imanentes a uma língua instituída por uma sociedade particular. Se o autor da frase aludida é Moisés, como consta na Escritura, se sua frase foi construída de acordo com a língua instituída pela sociedade hebraica da Antiguidade, então a metáfora do “fogo” tem um sentido determinado que só pode ser ocultado por leitores que violentam o texto buscando, sob as desculpas do alegorismo, impor suas próprias especulações como se fossem frases de personagens bíblicos ou ensinamentos divinos.

A relação entre a filologia do *verum sensum* e a concepção espinosana da língua como expressão da potência social permite pensar a produção de sentidos diferenciados na língua de acordo com os mesmos princípios que explicam a produtividade modal: a concepção do sentido é tão diversa quanto são os movimentos da sociedade que se exprime na língua. A produção de sentido nas línguas é uma necessidade natural que decorre da diversidade de paixões e imaginações entre os indivíduos e das diferenças e divisões internas próprias da sociedade que produz a língua particular como sua instituição.

A filologia do *verum sensum*, assim como a própria política da Espinosa, não é normativa: não impõe uma norma de produção do sentido e o filólogo não busca impor um sentido ao texto que interpreta. O filósofo reconhece cada escrito em sua particular maneira de produzir sentido e o método filológico, pelo reconhecimento das diferentes maneiras de produção do sentido, exprime a natureza mesma da língua como instituição que segue da potência social.

Entretanto, Espinosa distingue dois tipos fundamentais de discurso, assim como distingue as ideias fundamentalmente em adequadas ou inadequadas: há livros hieroglíficos e há livros inteligíveis. Qual a diferença entre ambos?

As Escrituras, assim como a Natureza, não oferecem definições ao intérprete. A história, como vimos, consiste precisamente no método analítico que o intérprete utiliza

para elaborar as definições com que pensa. Os livros hieroglíficos não oferecem definições aos seus leitores.

Espinosa cita os *Elementos* de Euclides como exemplo de livro inteligível. Ora, como sabemos, o estatuto das definições dos *Elementos* vinha sendo tema central nas discussões filosóficas e científicas do Grande Racionalismo. As definições de Euclides, para geômetras como Hobbes e Espinosa, não apresentavam a gênese da essência de uma figura, mas apenas uma propriedade. Na definição do círculo, por exemplo, Euclides não incorporara um movimento de rotação da semirreta em torno do eixo, movimento que gera a circunferência, mas se limitara a afirmar a propriedade da equidistância dos raios.

“Euclides, que não escreveu senão coisas simples e maximamente inteligíveis, pode ser explicado por qualquer um [*unumquoque*] em qualquer língua; para seguir a mente dele [*ejus mentem assequamur*] e estar certo de seu verdadeiro sentido [*vero ejus sensu*], não precisamos ter um conhecimento da língua inteira em que escreveu, nem da fortuna do livro ou de suas várias versões, nem tampouco dos conselhos que aceitaram seus escritos. E o que dissemos aqui de Euclides pode ser dito de todos os que escreveram sobre coisas que são perceptíveis por sua natureza [*rebus sua natura perceptibilibus*]”³³.

Espinosa, ao mencionar os *Elementos*, não discute as críticas dos geômetras modernos às definições de Euclides, não menciona a elaboração da geometria analítica por Descartes e nem da geometria cinética por Hobbes. Tampouco menciona a peculiaridade de sua própria contribuição, ou seja, a teoria das definições reais que ele já tinha elaborado no *Tratado da Emenda do Intelecto*. Além disso, neste mesmo capítulo VII do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa não menciona expressamente Bacon e nem discute a metodologia escolástica ao tratar da história da Natureza como método. Tanto no caso das discussões sobre as definições geométricas como no caso das discussões sobre o método para a elaboração da filosofia da Natureza, Espinosa parece supor leitores que conhecessem os debates em torno destes temas.

Espinosa faz menção aos *Elementos* de Euclides como um exemplo de livro inteligível cuja autoridade não poderia ser facilmente contestada. Não se tratava, por motivos óbvios, de referir-se aos *Elementos* como modelo irreparável a se copiar por todos os que desejassem escrever livros inteligíveis, já que as definições mesmas de

Euclides, os fundamentos das demonstrações, vinham sendo criticadas pelos geômetras seiscentistas e o próprio Espinosa já tinha elaborado sua crítica no *Tratado da Emenda do Intelecto*, demonstrando que as definições de Euclides descreviam a figura geométrica por uma propriedade principal e não pela sua essência.

Qual o sentido da referência ao livro de geometria de Euclides como exemplo de livro inteligível no *Tratado Teológico-Político*? A referência parece surgir para efeito retórico. Espinosa menciona os *Elementos* como um *exemplum* de livro inteligível. Embora como a Escritura redigido na Antiguidade, o livro de Euclides é exemplo de livro que oferece definições aos seus leitores: exemplo de livro cujo sentido é perceptível, portanto, a partir de definições. Em vez de veicular um sentido que se restringe à imaginação dos leitores, como os hieróglifos que não oferecem definições, o livro de Euclides é um livro que veicula um sentido que exige um trabalho intelectual e racional dos leitores.

Trata-se, enfim, de um livro inteligível também produzido na Antiguidade e legado por tradição milenar. Mesmo que os matemáticos tenham feito reparos, correções e críticas aos *Elementos*, o importante é o argumento mobilizado aqui por Espinosa, qual seja, nenhum leitor de Euclides precisa *interpretar* seu escrito, pois este é auto-suficiente e imediatamente compreensível para aquele que compreendeu as definições, os axiomas, os postulados e os teoremas euclidianos. Dessa maneira, enquanto o livro hieroglífico exige um método interpretativo, o livro inteligível disto não carece.

Ora, o *Tratado Teológico-Político*, por sua vez, oferece definições não apenas dos temas das Escrituras, definições redigidas nos seis capítulos iniciais, mas também definições de temas da história da Natureza. Quais? As definições da política que arquitetam os cinco capítulos finais. Se a Escritura, assim como a Natureza, não oferece ao intérprete definições, o *Tratado Teológico-Político* oferece definições acerca de temas das Escrituras e de temas da Natureza. E, no entanto, o texto também é marcado pelas questões conjunturais, pelos temas da política seiscentista e, em especial, pelas questões políticas envolvidas nas disputas entre católicos, calvinistas e favoráveis a uma política laica nas Sete Províncias Unidas do Norte.

A estrutura discursiva do *Tratado Teológico-Político* como livro inteligível e

³³Spinoza, Baruch. *Idem*. VII, §17. Página 308 (20-30).

simultaneamente como livro hieroglífico é o que nos interessa aqui. Procuraremos mostrar que o discurso político do *TTP* resolve esta contradição precisamente porque, como livro inteligível, conduz a inteligir as suas próprias condições históricas particulares. Desejamos assim compreender a singularidade do discurso político de Espinosa e também verificar a sua particularidade, como documento que ajudou na formação da escrita política moderna, face a outros escritos políticos clássicos.

O método filológico de Espinosa retoma, à sua maneira, as questões do humanismo cívico acerca das relações entre linguagem e sociedade³⁴. Ele reconhece que a exegese de um texto só faz sentido se vinculada ao conhecimento da língua e da sociedade em que o texto singular foi produzido. Reconhece que a experiência política é interpretada com discursos vários, cada qual com suas regras próprias. Reconhece, reciprocamente, que a história política inclui a história dos diversos discursos que são utilizados para interpretar, seja adequada ou inadequadamente, a história política.

O reconhecimento das diversas maneiras de produzir sentido não impede, contudo, que Espinosa elabore sua maneira singular de interpretar a política, maneira que demonstra a gênese de seu sentido pela escrita estruturada em definições reais. O reconhecimento da diversidade discursiva não se esgota num relativismo perplexo, apenas permite que Espinosa elabore seu discurso a partir da crítica de toda pretensão totalizadora, de toda pretensão de estabelecer uma maneira de escrever sobre a política que anule todos os outros diferentes discursos sobre a política: a filologia espinosana, como vimos, opera com a particularidade dos discursos, tal como a historiografia humanista opera com a particularidade dos corpos políticos.

Elaborando o método histórico-crítico, Espinosa contribuiu, assim, para fortalecer e levar adiante todo o esforço da tradição do humanismo cívico³⁵ que ergueu a filologia

³⁴Sobre a retórica contraposta à lógica da escola no humanismo italiano. “Havia, nesse pesquisar o valor da retórica e em contrapô-la à lógica, por sua aderência ao concreto, não tanto uma condenação da filosofia em geral, como uma insatisfação com uma certa filosofia escolástica, unida à fé de reencontrar a realidade humana por outras vias. Nem será digno de se espantar que os mais acurados literados, os filhos dos mais profundos humanistas, precisamente por amor ao concreto, acabaram por defender, no plano linguístico, não o latim mas o vulgar. Pois a pretensão de manter-se fechado no latim era no fundo apoiada na idéia de uma norma fixa da sociedade humana que, ao contrário, não é senão movimento, desenvolvimento e vida.” **Garin, Eugênio.** *L'umanesimo italiano*. Roma-Bari, Laterza, Economica Laterza, Quinta Edizione, 2008. Página 184.

³⁵**Baron, Hans.** *En busca del humanismo cívico florentino: ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1963.

moderna, que recusou interpretar a experiência política com os códigos teológicos políticos impostos pelos padres e que elaborou, a partir das leituras dos clássicos, novos discursos e um código republicano para o debate político na política moderna.

Capítulo 2.

A história natural em Bacon.

Bacon frequentemente é acusado de ter sido um arauto das técnicas de dominação da Natureza. Esta imagem, contudo, assemelha-se àquelas que foram construídas acerca de Maquiavel e Espinosa; um estudo da fortuna crítica de suas obras indica como os intérpretes construíram e sustentaram as imagens desabonadoras que cercam o documento. No mais das vezes, tais leituras fundam-se em passagens lidas isoladamente e ocultam outras que permitiriam aos leitores perscrutar sentidos que os autores das obras se esforçavam por sedimentar. Um estudo da fortuna crítica da obra de Bacon, com efeito, permite mostrar que esta imagem do arauto das técnicas de dominação começou a se tornar hegemônica a partir de intérpretes que viviam no bojo das revoluções industriais de fins do século dezanove³⁶.

Bergson afirmava que cada filósofo tem a sua intuição originária³⁷, que cada um tem ao menos uma que permite mostrar como dela brota e se faz o seu trabalho de pensamento. Se tivermos que indicar a intuição de Bacon, mais acertado que reputá-lo como arauto das técnicas de dominação será mostrar como buscou refundar a filosofia moderna a partir de um reconhecimento dos fundamentos eternos da matéria em movimento. Se nos apoiarmos no estudo de Paolo Rossi, poderemos verificar como, de 1600 a 1620, ano da publicação da *Instauratio Magna*, Bacon se esforçava por elaborar um novo método de conhecimento desses fundamentos, cujo núcleo é a noção de história natural.

A base infinita e eterna da matéria, este era o grande segredo da sabedoria antiga que tinha sido ocultado, segredo que fora partilhado pelos pré-socráticos, pela escola de Demócrito e pelos epicuristas. No *De sapientia veterum*, Bacon sugere que esta sabedoria secreta tinha sido cifrada também pelos poetas nos mitos de Pan, Proteu, Céu e Cupido³⁸.

³⁶Para este assunto, consultar o estudo de Marta Fattori que mostra a fortuna crítica da obra de Bacon indicando os principais intérpretes desde o século dezessete. **Fattori, Marta.** *Introduzione a Francis Bacon*. Editori Laterza, Roma, 1997.

³⁷Sobre a historiografia filosófica de Bergson. **Teixeira, Lívio.** *Bergson e a história da filosofia*. In: *Cadernos Espinosanos, número X*. Páginas 156 a 167.

³⁸“A tese da eternidade da matéria, da imutabilidade da quantidade da matéria que constitui o universo e do movimento contínuo de suas partes estavam no centro da interpretação das fábulas do Céu e de Proteu (*Coelum sive origines, Protheus sive materia*). As fábulas de Pã e Cupido (*Pan sive natura, Cupido sive atomos*) referem-se, respectivamente, ao quadro universal da realidade e às características da matéria que a

Esta imagem de uma sabedoria secreta que tinha sido cultivada na Antiguidade e obnubilada por um longo período histórico de trevas é um lugar comum do Grande Racionalismo, herdado dos escritos de filólogos renascentistas como Petrarca e Lorenzo Valla. Os escritos antigos apareciam como códigos que exigiam uma decifração e a arte de decifrá-los, cultivada pelo filólogo, tinha como prêmio um precioso tesouro.

Nos racionalistas do século dezessete, o tesouro buscado era uma sabedoria da eternidade: no caso de Bacon, conhecimento dos fundamentos eternos da matéria. No caso de Descartes, o lugar comum aparece para significar a *mathesis universalis* como a ciência das matemáticas que surgiu, em sua primeira era, nos círculos pitagóricos, passou a Platão e, após um eclipse de milênios, renascia para a filosofia.

“Para mim, vestígios desta verdadeira matemática aparecem em Pappus e Diofanto que, embora não tenham vivido naquela era primeira, viveram, no entanto, muitos séculos antes de nós. Na verdade, acredito que foi suprimida posteriormente pela perniciosa astúcia de alguns; ...”³⁹

O lugar comum já tinha sido usado por Bacon para indicar não a matemática, mas uma filosofia natural calcada na eternidade da matéria. Verifiquemos como, na *Instauratio Magna*, a história natural entra no método elaborado por Bacon para o conhecimento dos fundamentos eternos da Natureza (as naturezas simples).

A história natural e as naturezas simples.

O propósito da história natural é propiciar a elaboração de um conhecimento causal da Natureza. O conhecimento causal, gerado a partir da história natural, consiste no conhecimento das formas ou leis da Natureza.

Bacon, com efeito, parte da tese que, desde Aristóteles, jamais foi recusada na história da filosofia: conhecer algo verdadeiramente é conhecê-lo pela causa [*vere scire esse per causas scire*]. Entretanto, Bacon propõe refundar a noção de causa, a partir de uma crítica ao modelo das quatro causas que sistematizava a lógica tradicional. Onde

constitui.” **Rossi, Paolo.** *Francis Bacon. Da magia à ciência.* Tradução de Aurora Fornoni Bernardini. Londrina:Eduel, Curitiba: Editora da UFPR Página 245.

³⁹**Descartes.** *Regulae ad directionem ingenii.* C. Adam & P. Tannery. Paris, Vrin, 1996. Volume X. Página

encontrar um novo fundamento para a noção de causa?

Na Natureza não existe verdadeiramente nada além de corpos individuais [*corpora individua*] realizando atos puros individuais segundo uma lei; assim, nas teorias [*doctrinas*], o fundamento [*fundamento*] tanto para o conhecimento como para as operações é esta lei mesma, sua inquirição, descoberta [*inventio*] e explicação. Pela palavra Forma inteligimos esta mesma lei e seus parágrafos.⁴⁰

A “*forma*”, assim, não pode mais ser confundida com a “substância”, entendida como categoria, seja a “substância” tida como indivíduo, seja como espécie ou gênero. Na Natureza existem os corpos individuais. Se pela palavra “*forma*” se quiser entender realidades naturais, elas não podem, portanto, ser confundidas com as espécies e os gêneros que existiam somente nos discursos da tradição.

A “*forma*” tampouco é o corpo individual como substrato ou sujeito [*subjectum*] de acidentes. Se fosse um sujeito de acidentes, poderíamos dizer que Bacon continuava a tradição escolástica dos nominalistas ingleses. Para comprovar uma tal continuidade, poderíamos argumentar que Bacon apenas recusara a causa final e reduzira todas as demais à causa formal que, doravante, passava a ser identificada com o corpo individual realizando atos.

Contudo, o texto de Bacon convida a pensar numa ruptura em relação à lógica tradicional, como seu título mesmo indica: nova lógica [*novum organum*]. O núcleo desta ruptura é a noção de “*forma*”, com que a filosofia operava desde Platão e Aristóteles. Veremos que os procedimentos metodológicos da história natural estão dispostos de maneira a propiciar o conhecimento deste novo sentido da “*forma*” ou “lei da Natureza”. Com a *Instauratio Magna*, publicada em 1620, instaura-se um novo discurso filosófico que ensina uma nova maneira de fazer filosofia natural, um novo método que se apoia na história natural para fundar os conhecimentos filosóficos.

“Muito do que há na filosofia moderna é caracterizado precisamente por uma crescente preocupação com a história e o histórico, preocupação que leva, em última análise, a uma transformação e

376 (20-30).

⁴⁰**Bacon, Francis.** *Instauratio Magna*. In: *The works of Francis Bacon*. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. Boston: Taggard and Thompson, 1866, volume II. (Livro II, aforismo 2).

inversão radical das relações entre teoria e prática, universal e particular, ser e devir, filosofia e política. Como resultado, a possibilidade de uma filosofia no sentido tradicional é posta em dúvida ou abertamente negada. (...) Bacon põe as bases para uma 'filosofia histórica' e, assim, contribui para a fundar a modernidade”⁴¹

Esta nova relação entre filosofia e história permitiu a Bacon e seus herdeiros inverter a maneira tradicional de pensar as relações entre universal e particular. Com efeito, para Bacon, a “forma” é um universal existente na Natureza que, no entanto, não se confunde com um corpo individual. A forma é anterior aos corpos individuais, pois ela é a lei que permite explicar as ações dos diferentes corpos individuais. A descoberta [*inventio*] destas leis da Natureza é o fundamento da ciência.

“O fim que se propõe o novo método da ciência elaborado por Bacon é, conforme se sabe, a descoberta das formas ou, com maior precisão, a *determinação das formas das naturezas simples*. Elas são *qualidades irreduzíveis* presentes em diferentes contextos sensíveis.”⁴²

A história natural de Bacon permite descobrir [*invenire*] as leis que determinam as naturezas simples. Uma vez que as leis universais da Natureza não são os gêneros e as espécies que existiam ditos nos discursos da tradição escolástica, qual é o novo significado que Bacon buscava instilar nestes vocábulos assaz manuseados?

Bacon distingue dois gêneros de axiomas referidos aos corpos individuais. Para produzir axiomas do primeiro gênero, o procedimento é partir das naturezas simples e induzir as formas que os determinam. Para produzir axiomas do segundo gênero, o procedimento é partir de corpos concretos e chegar ao conhecimento do processo latente (nos estados de movimento) e do esquematismo latente (nos estados de repouso).

“No primeiro gênero é intuído o corpo como uma conjugação ou conjunção de naturezas simples [*naturarum simplicium*]. No ouro, por exemplo, as seguintes naturezas simples convêm [*conveniunt*]: que o ouro é amarelo; que é pesado, que tem tal peso; que é maleável e dúctil em certo grau; que não se torna volátil e nada perde quando exposto ao fogo; que se liquefaz; que é separado e dissolvido sob tais e tais

⁴¹**Morrison, James C.** *Philosophy and history in Bacon*. In: *Journal of the history of ideas*. Volume 18, número 3, 1958. Página 585.

⁴²**Rossi, Paolo.** *Francis Bacon. Da magia à ciência*. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini.

condições; e da mesma maneira acerca das outras naturezas que concorrem no ouro. Desta maneira, com o axioma deduzimos a coisa [rem] pelas Formas das naturezas simples.”⁴³

O corpo individual ou concreto, assim, nada mais é que uma conjunção de naturezas simples que também estão presentes em outros corpos. Cada corpo concreto é uma conjunção de naturezas simples e o intérprete da Natureza, com este gênero de axioma, percebe as naturezas simples conjugadas na formação de um corpo individual ou concreto, tal como uma pedra de ouro, uma árvore, uma águia, um leão, um homem. Em todos os corpos individuais, o intérprete da Natureza poderá encontrar naturezas simples tais como a luz, o calor, o peso, etc...

“... esta maneira de proceder (que intui as naturezas simples em um corpo concreto [*naturas intuetur simplices, licet in corpore concreto*]), procede das coisas que na Natureza são constantes, eternas e universais e abre largas vias à potência humana, vias que as cogitações humanas mal podem vislumbrar ou representar no atual estado das coisas.”⁴⁴

O método, denominado história natural, foi elaborado por Bacon para a produção deste gênero de axioma e precisamente por meio deste conhecimento axiomático das naturezas simples é que ele instaura uma outra maneira de pensar o universal e suas relações com os corpos individuais na Natureza. O segundo gênero de axioma não é tão útil para a ciência e nem para a potência dos homens, embora tenha sido aquele para cuja produção os métodos de indução tradicionais serviam.

“O segundo gênero de axioma (que depende da descoberta [*inventione*] do processo latente) procede não por naturezas simples, mas por corpos concretos [*per corpora concreta*], tal como são encontrados na Natureza em seu curso ordinário [*cursu ordinário*]. Por exemplo, no caso em que há inquirição pelo processo de geração do ouro, de qualquer outro metal ou de pedras, desde os primeiros mênstruos ou rudimentos até o mineral perfeito; ou, de maneira similar, acerca dos processos pelos quais as ervas são geradas, desde as primeiras concreções na terra, ou seja, desde as sementes, até a planta formada, com toda aquela sucessão de movimento [*motus*] e diversos e continuados esforços [*nixibus*] da natureza;

Londrina:Eduel, Curitiba: Editora da UFPR. Página.398.

⁴³ Bacon, Francis. *Idem*. (II, 5).

⁴⁴ Bacon, Francis. *Idem*. (II, 5).

de maneira similar, a geração dos animais, desde o coito até o parto.”⁴⁵

Neste segundo gênero de axioma, o intérprete apreende o processo de geração dos corpos concretos e o acompanha em suas diferentes fases. Bacon adverte que este gênero de axioma não é buscado apenas pelo intérprete que acompanha o processo de geração dos corpos, mas também pelo intérprete que acompanha outros ciclos de movimento na natureza, tais como a digestão do alimento desde a ingestão, o movimento de locomoção desde a impressão da imaginação [*prima impressio imaginationis*] até a flexão dos músculos no movimento articulado, a emissão de frases desde a movimentação dos músculos da língua e dos lábios até a articulação dos sons na fala. Qual é a crítica endereçada por Bacon a este gênero de indução?

“... concerne [*spectat*] apenas a naturezas concretas, ou seja, colegiadas e conjugadas num sistema [*in fabrica*]; e são percebidas como se fossem costumes particulares e especiais da Natureza, não como leis fundamentais e comuns [*communes*] que constituem as Formas.”⁴⁶

Além de não permitir ao intérprete da Natureza perceber as naturezas simples, este segundo gênero de axioma faz com que o intérprete considere os processos de geração dos corpos concretos que acompanhou como costumes ou hábitos da Natureza, isto é, ao acompanhar os processos de alguns corpos concretos o intérprete não pode perceber estes mesmos processos a partir de leis necessárias da Natureza. Ao contrapor *costume* e *lei*, Bacon contrapõe contingência e necessidade, de maneira que, quando opera apenas com o segundo gênero de axiomas, o intérprete fica restrito à imagem da contingência.

Apesar disso, este segundo gênero de axioma entra na divisão das ciências proposta por Bacon no aforismo 9. Eles também acabam por ter seu uso, mas como sua utilidade é menor em relação ao primeiro gênero de axiomas, seu uso também é derivado do uso dos axiomas que se referem às naturezas simples.

O método baconiano tem duas partes: na primeira, trata dos procedimentos de descoberta [*inventio*] das formas que determinam as naturezas simples; na segunda parte,

⁴⁵Bacon, Francis. *Idem*. (II, 5).

trata dos procedimentos para conhecer os processos de geração e corrupção dos corpos individuais ou concretos.

As duas partes do método.

Estabelecidos os dois gêneros de axiomas que se referem aos corpos individuais e a excelência do primeiro gênero, aquele em que são enunciadas as formas ou leis das naturezas simples e que por isso é mais útil à ciência e à potência humana, Bacon passa à exposição das duas partes do método de interpretação da Natureza.

“A primeira parte consiste em recolher [*educendis*] ou excitar [*excitandis*] os axiomas a partir da experiência [*ab experientia*]; a segunda parte, em deduzir [*deducendis*] ou derivar novos experimentos a partir dos axiomas [*ab axiomatibus*]”⁴⁶.

Esta primeira parte do método de interpretação da Natureza é dividida em três ministrações ou apreensões dos dados naturais, de acordo com as três faculdades de conhecimento do intérprete: os sentidos, a memória e a razão.

“A primeira parte é dividida em três ministrações [*ministrationes*]: ministrações para os sentidos [*ad sensum*], ministrações para a memória [*ad memoriam*], ministrações para a mente ou razão [*ad mentem sive rationem*].”⁴⁷

Para perfazer a primeira parte do método de interpretação da Natureza é preciso preparar a história natural e experimental [*historia naturalis et experimentalis*]. A mesma história ministra os dados para os sentidos, para a memória e para a mente ou razão, ou seja, o método mobiliza três faculdades do intérprete que se coordenam na interpretação dos mesmos dados da Natureza.

A divisão dos três procedimentos propostos por Bacon, na sequência deste aforismo 10, corresponde à relação de cada uma das faculdades com os dados naturais. O primeiro procedimento é a apreensão sensível e o registro dos dados. O segundo é a

⁴⁶ Bacon, Francis. *Idem*. (II, 5).

⁴⁷ Bacon, Francis. *Idem*. (II, 10).

elaboração das três tábuas que o intérprete utiliza para organizar os dados coligidos no primeiro procedimento. A história natural é preparada para auxiliar, sobretudo, os sentidos e a memória do intérprete da Natureza.

“Em primeiro lugar deve ser preparada a historia natural e experimental suficiente e boa; ela é o fundamento; não se trata de fingir, nem de excogitar, mas é preciso descobrir [*inveniendum est*] o que uma natureza faz ou fará.”⁴⁹

Os sentidos permitem ao intérprete perceber o que uma natureza dada faz. Mas a história deve ainda permitir ao intérprete, através da confecção das tábuas, perceber os dados numa ordem propícia [*ordine idoneo*] à ação do intelecto.

“A história natural e experimental é tão vária e esparsa que acaba por confundir e dispersar o intelecto, se não for sustentada e apoiada por uma ordem propícia [*ordine idoneo*]. Por isso devem ser preparadas as tábuas e coordenações de instâncias de tal maneira que nelas o intelecto possa agir [*in eas agere possit intellectus*]”⁵⁰

Entre a intelecção e os dados sensíveis, assim, o intérprete reorganiza sua memória com a confecção das tábuas de presença, ausência e grau. Sem as tábuas, por cuja mediação a memória do intérprete se organiza para preparar a intelecção dos dados naturais, escreve Bacon, o intelecto fica solto e inábil para o ofício de pensar as leis naturais. A confecção das tábuas constitui a segunda etapa, que prepara os dados para a indução de sua forma. A terceira etapa é a indução da forma ou lei natural.

“Em terceiro lugar, deve ser feita a indução verdadeira e legítima que é a chave mesma de toda a interpretação”⁵¹

Podemos observar que a forma ou lei só é percebida na terceira etapa com a indução: o intérprete percebe as formas ou leis na medida em que interpreta os mesmos

⁴⁸ Bacon, Francis. *Idem.* (II, 10).

⁴⁹ Bacon, Francis. *Idem.* (II, 10).

⁵⁰ Bacon, Francis. *Idem.* (II, 10).

⁵¹ Bacon, Francis. *Idem.* (II, 10).

dados naturais com a mente, ou seja, com a razão ou intelecto.

O exemplo de Bacon ilustra de que maneira as tábuas são usadas para que o intérprete organize sua memória para a ação do intelecto. Trata-se de conhecer a lei natural do que é apreendido pelo corpo humano como quente [*calidum*]. Nos relatos das tábuas, são citados:

- (a) corpos percebidos como quentes, nas tábuas de presença;
- (b) corpos que não são percebidos como quentes pelos sentidos do corpo humano, nas tábuas de ausência;
- (c) corpos percebidos em processo de aquecimento ou resfriamento, nas tábuas de gradação.

Tal como se apresenta à mente ou razão, o mesmo dado natural é o calor [*calor*]. Em relação aos sentidos do intérprete, o dado natural é o quente [*callidum*] dos corpos individuais, seu aquecimento ou resfriamento, mas em relação ao intelecto do intérprete o mesmo dado natural é o calor [*calor*]. Com outras palavras, o intérprete percebe pelos sentidos certas variações ou diferenciações de uma natureza simples em corpos individuais realizando atos e com o intelecto o intérprete entende a natureza simples e a forma intrínseca que determina suas diferenciações.

Sobre a definição e o nexa entre natureza simples e forma.

Na primeira parte, a *pars destruens* do texto, Bacon elabora críticas não apenas às filosofias idealistas, mas também às filosofias materialistas tal como vinham sendo realizadas. Quando tece a crítica à filosofia natural antiga, Bacon indica que os filósofos da Natureza não tinham métodos que permitissem chegar às naturezas simples.

Como se antecipasse as objeções provindas de homens das artes mecânicas, para os quais qualquer filosofia natural só poderia ser avaliada segundo sua utilidade para a confecção dos artefatos, Bacon defende a utilidade do novo método de conhecimento das naturezas simples.

“Se alguém julgasse não encontrar utilidade nas coisas que propomos, seria o mesmo que cogitar não existir uso algum na luz por não ser ela coisa sólida ou materializada [*materiata*]. E, na verdade,

devemos dizer que o conhecimento das naturezas simples [*simplicium naturarum*], se bem examinado e definido, é como a luz que penetra em todas as coisas e que tem o poder de compreender todas as coisas naturais e as fontes dos axiomas mais nobres, embora em si não seja de grande uso. As letras do alfabeto [*elementa literarum*] nada significam separadamente e não são de uso algum, mas são como a matéria prima para a composição de todo discurso. Também as sementes das coisas [*semina rerum*] não são de uso algum (senão em seu processo). E assim também os raios da luz não proporcionam seus benefícios senão quando em coesão [*nisi coeant*]⁵²

Quais são, além do calor, as naturezas simples indicadas por Bacon?

“Em primeiro lugar, não falamos aqui das Formas copuladas [*copulatis*], que são conjugações [*conjugia*] de naturezas simples no curso ordinário do universo [*cursu communi universi*], tais como a forma do leão, da águia, da rosa, do ouro e outros mais. Trataremos destas formas quando passarmos aos Processos Latentes e aos Esquematismos Latentes, à sua descoberta [*inventionem*] tal como podem ser encontradas nas substâncias ou naturezas concretas. Quando falamos de Formas, nada outro inteligimos que as leis [*leges*] e determinações do ato puro, que ordenam e constituem toda e qualquer natureza simples, como o calor, a luz, o peso, em qualquer matéria a elas susceptível.”⁵³

No aforismo 20, Bacon deixa claro que a forma, percebida pelo método da história natural, é uma definição verdadeira [*definitio vera caloris*]. Não se trata aqui do quente ou do frio, percebidos pelos sentidos e pela memória, mas do calor, percebido pela razão ou pelo intelecto. Os dados naturais são os mesmos, a Natureza é a mesma, mas as faculdades do intérprete percebem-nos de maneiras diversas: o quente e o frio são relativos aos sentidos, o calor é relativo ao intelecto.

“Com esta primeira vindima, chegamos à forma ou definição verdadeira [*definitio vera*] do Calor (tal como é em relação ao universo e não apenas em relação aos nossos sentidos), expressa brevemente da seguinte maneira: o calor é um movimento expansivo, coibido e coruscante [*nitens*] nas partes menores.”⁵⁴

No aforismo 21, Bacon afirma que a definição é um auxílio para o intelecto do intérprete da Natureza, mas que não é o único.

⁵² Bacon, Francis. *Idem*. (I, 121).

⁵³ Bacon, Francis. *Idem*. (II, 17).

⁵⁴ Bacon, Francis. *Idem*. (II, 20).

“Depois das Tábuas (...) e da Primeira Vindima feita de acordo com elas, passemos ao outros auxílios do intelecto para a Interpretação da Natureza e a Indução Verdadeira e Perfeita.”⁵⁵

As definições são apenas o principal auxílio, entre outros auxílios elaborados para o intelecto. Bacon também enumera auxílios para os sentidos e para a memória do intérprete da Natureza.

Na definição ou vindima, momento de colheita da forma, Bacon enuncia a maneira pela qual a forma determina a natureza simples. Em vários momentos do texto, Bacon escreve acerca das relações de inerência entre a natureza simples e a forma ou lei natural, ou seja, a identidade entre forma e natureza, pois uma não existe sem a outra.

“Pois a forma de uma natureza dada [*forma naturae alicujus*] é tal que, uma vez posta [*posita*] a natureza dada segue [*sequatur*] infalivelmente. Assim, está presente quando a natureza está presente [*natura adest*], a afirma universalmente e lhe é inerente. Esta mesma forma é tal que se é afastada [*amota*] a natureza dada infalivelmente desaparece.”⁵⁶

Neste trecho, Bacon trata da relação entre a forma e a natureza dada. Pelo uso do genitivo, a forma é sempre forma de uma natureza dada [*forma naturae*]. Mas há reciprocidade. Se a forma é tolhida, a natureza dada desaparece, mas se a forma é posta, a natureza dada segue infalivelmente.

A forma é lei natural que determina os atos de uma natureza simples. Mas o que são estas naturezas simples? Vimos que Bacon distingue a natureza simples da natureza concreta. As naturezas simples, no exemplo do ouro, são: a cor amarela, o peso determinado, certo grau de maleabilidade e ductibilidade, a textura sólida que se liquefaz sob a influência de certo grau de calor, etc...

Na enumeração de Bacon, as naturezas simples aparecem já determinadas por uma lei, ou seja, elas se conjugam na formação de um corpo concreto já determinadas pela forma. Na formação do ouro, a luz aparece determinada sob a forma da cor amarela, o peso é o peso determinado daquela pedra de ouro, etc... As formas são leis de

⁵⁵Bacon, Francis. *Idem*. (II, 21).

⁵⁶Bacon, Francis. *Idem*. (II, 10).

diferenciação das naturezas simples.

No caso da forma do calor [*calor*], a forma determina as gradações de quentura, as diferenciações de quente [*callidum*] e frio [*frigus*]. A tábua das gradações é a chave para compreender como a forma determina as diferenciações da natureza dada. No caso do calor, os exemplos da tábua mostram como o aumento do movimento expansivo aumenta o calor e torna mais quentes os corpos e como a diminuição deste mesmo movimento diminui o calor e torna menos quente o mesmo corpo. A relação de inerência entre a forma e a natureza simples, tal como enunciada nos trechos aludidos, fica clara na tábua de graus: quanto mais movimento expansivo em um corpo individual, tanto mais calor, ou seja, tanto mais o corpo individual se aquece. Entretanto, o movimento é lei de diferenciação apenas do calor ou de todas as naturezas simples?

“De uma consideração das tabelas e dos elementos comuns não eliminados pela *exclusiva* Bacon diz que se pode obter a conclusão de que o calor é uma *espécie do gênero movimento*. Não que o calor produza movimento ou seja por ele gerado: é o *ipsissimus calor sive quid ipsum caloris*, que é *motus et nihil aliud*. Uma vez que a relação calor-movimento é a de espécie-gênero, inúmeras são as *diferenças* que limitam o movimento e constituem a forma do calor.”⁵⁷

O movimento que é a forma ou lei do calor consiste em um movimento diferenciado, numa espécie bem determinada de movimento. Ora, além de um movimento expansivo que é contrariado pelos corpos circundantes, também há movimentos expansivos não contrariados, movimentos de contração, movimentos de deslocamento retilíneo, de deslocamento circular, movimentos de geração, movimentos de rotação e translação, etc... Estes outros movimentos, qualitativamente diferenciados, determinam diferentemente as mesmas naturezas simples⁵⁸? Há uma forma do

⁵⁷**Rossi, Paolo.** *Francis Bacon. Da magia à ciência.* Tradução de Aurora Fornoni Bernardini. Londrina:Eduel, Curitiba: Editora da UFPR. Página 402.

⁵⁸Podemos observar que Bacon conserva a ideia aristotélica do movimento como processo em vez de abraçar a ideia da nova mecânica que será lançada por Galileu ao reduzir o movimento à *mudança de estado de um corpo qualquer* ou, na formulação de Descartes, à mudança de lugar, ao *deslocamento espacial de um corpo qualquer*. É a própria ideia de “espaço” que Descartes precisou conceber de maneira homogênea para elaborar a geometria analítica, ou seja, para a representação gráfica dos movimentos nos sistemas de coordenadas. Assim, para que fossem representáveis como grandezas variáveis tanto nas equações como nos próprios gráficos, os movimentos tiveram que ser reduzidos ao movimento homogêneo. E todas diferenças qualitativas do espaço, que Bacon buscara pensar com o conceito de *natureza simples*, pelo mesmo motivo, tiveram que ser reduzidas ao espaço tridimensional abstrato da geometria analítica.

movimento enquanto tal, uma lei que explique os diferentes movimentos? Estas questões, como sabemos, não foram diretamente tratadas por Bacon, mas parecem ter sido tratadas indiretamente quando, à guisa de exemplificar como trabalhar com as instâncias de predominância ou luta, Bacon enumera nada menos que dezenove espécies de movimento que compreendem todas as atividades da Natureza, incluindo as atividades humanas.

“Acabamos de propor, assim, as espécies ou elementos simples dos movimentos [*elementa simplicia motuum*], dos apetites e das virtudes ativas que são maximamente universais na Natureza. Não é pouco o que a ciência natural pode ganhar com isso”⁵⁹

Voltemos à questão da relação entre a forma e a natureza simples. Bacon insiste em mostrar que há uma reciprocidade de presença e ausência entre forma e natureza simples, reciprocidade tal que uma aumenta conjuntamente com a outra e, igualmente, diminui se a outra diminuir. Após ter ensinado como o intérprete da Natureza coleta os dados e os organiza nas três tábuas, ou seja, como a memória prepara na história natural o uso da mente ou razão, Bacon escreve.

“O propósito destas três tábuas é fazer uma citação de *instâncias para o intelecto* [*ad intellectum*]. Uma vez feita a citação, deve ser posta em obra a indução. É necessário descobrir [*invenire*], com efeito, considerando com atenção as tábuas e cada uma das instâncias, uma natureza tal que sempre esteja presente [*adsit*] quando estiver presente a natureza dada, ausente [*absit*] quando ela estiver ausente e capaz de crescer e decrescer com ela; e que seja, como já dissemos, uma limitação da natureza mais comum”⁶⁰

A repetição do enunciado da reciprocidade entre natureza e forma mostra a importância que tinha para Bacon. Esta formulação que se repete, precisamente neste aforismo 15 que prepara a passagem das tábuas à definição, ou seja, a passagem da memória ao intelecto, pode ter chamado a atenção de Espinosa e influenciado na formação da ciência intuitiva, cujo fundamento é a definição genética que permite ao intelecto intuir a gênese de uma essência particular afirmativa. Com efeito, a maneira baconiana de enunciar a relação necessária entre forma e natureza simples parece ter um

⁵⁹ Bacon, Francis. *Idem*. (II, 48).

⁶⁰ Bacon, Francis. *Idem*. (II, 15).

eco, embora modificado, na maneira como Espinosa define a essência e as relações entre a essência e a coisa.⁶¹

Mas a influência de Bacon passou pelo crivo da crítica e a semelhança da formulação, como já dissemos, não pode nos impedir de perceber as diferenças radicais surgidas com a teoria da definição perfeita no *TIE* que recusa a definição por propriedades ou leis universais.

Por outro lado, esta diferença radical não pode nos impedir de reconhecer a influência de Bacon em Espinosa, patente pelo método da história da Natureza no capítulo VII do *Tratado Teológico-Político*, e nem pode nos impedir de buscar, neste cotejamento, contribuir para a compreensão da gênese histórica da filosofia de Espinosa e seu enraizamento nas discussões científicas e filosóficas do Grande Racionalismo.

Quanto à política, contudo, a influência não nos parece decisiva. No livro VIII da *Instauratio Magna*, Bacon não busca com a história civil [*historia civilis*] nenhuma espécie de “forma” que, enunciada como uma lei necessária da Natureza, explicasse a produção natural das ações e paixões humanas, pois se o fizesse seria obrigado a mostrar abertamente, tanto quanto mostrou a inutilidade do criacionismo para pensar a história da Natureza, a inutilidade da tradicional teoria da vontade como “livre-arbítrio” para pensar como se produzem povos livres e povos servos na Política.

A filosofia civil [*philosophia civilis*] a que história civil conduz, assim, não é constituída por verdadeiras e legítimas definições que, como a *vera et legitima definitione caloris* haurida da história natural, enunciam leis necessárias da Natureza, mas por preceitos e máximas de conduta fornecidos para auxiliar os cidadãos e os príncipes em suas decisões⁶². Embora tivesse a *praxis* do político e conhecesse bem de perto dos textos

⁶¹ **EII, Def. 2.** A diferença fundamental entre a essência de Espinosa e a forma de Bacon é a chave para entender a diferença entre suas concepções do que se pode conhecer a partir da história. Para ambos, a história deve permitir a formação das definições. Mas para Bacon a definição enuncia uma “forma” e para Espinosa a definição enuncia uma *essentia particular afirmativa*. Bacon não elaborou uma teoria da definição e não por acaso o tema da teoria da definição é central na troca epistolar entre Espinosa e Oldenburg. Os membros da Royal Society buscavam, a partir do método de Bacon, elaborar uma teoria da definição. Hobbes e Newton. Espinosa parece criticar veladamente as definições de Bacon quando afirma, no *TIE*, que a definição perfeita não enuncia as propriedades de uma essência, mas a própria gênese da essência particular. A crítica de Espinosa a Euclides, que definia pelas propriedades, incide indiretamente sobre o método de Bacon.

⁶² Citar o estudo de **Maria das Graças de Souza**.

de Maquiavel, o Lorde Verulano não redigiu um texto de filosofia política⁶³ que estabelecesse uma ruptura com a tradição.

Todos os textos da venerável tradição moral e política dos romanos e mesmo a *Política* do velho Aristóteles estavam nas bibliotecas quinhentistas para convencer os leitores de que, no mundo sublunar e, em especial, no mundo das coisas humanas, tudo é contingência. As deliberações, tanto as éticas como as políticas, não poderiam ser explicadas senão como frutos da “faculdade da vontade” que do interior da alma humana avalia e decide entre posições contrárias? Não calharia melhor manter os discursos políticos limitados à retórica para fornecer máximas e compelir os leitores a abraçá-las?

Coube a Hobbes, não a Bacon, elaborar um discurso que buscasse explicar as ações e paixões humanas a partir de leis necessárias da Natureza. Coube a Hobbes, também, admitir que a nova maneira de escrever e pensar sobre a moral e a política pressupunha recusar a tradicional teoria do livre-arbítrio como princípio explicativo que pudesse servir para pensar as causas das coisas feitas pela arte humana, isto é, as coisas artificiais. Como a ilusão geocêntrica desmascarada pela Revolução Copernicana, a ilusão do livre-arbítrio ofuscou toda a tradição que buscou explicar a origem da política e das ações humanas a partir da teoria que identificava a vontade à faculdade de escolher contingentemente entre possíveis contrários.

Hobbes foi o primeiro a elaborar um discurso de ruptura com a tradição para pensar as coisas produzidas pela arte humana e, assim, a reelaborar o próprio sentido da noção de vontade⁶⁴. Mas Hobbes abriu mão do que havia de mais precioso no método da história natural de Bacon: fundamentar a filosofia da Natureza no conhecimento das *naturezas simples*. Com efeito, os movimentos qualitativamente diferenciados que Hobbes define não são *formas* inerentes às *naturezas simples*, pois ele trata exclusivamente dos movimentos internos ao corpo humano ou dos movimentos causados

⁶³ Se na filosofia natural Bacon ousou como ninguém refutar a teologia e o criacionismo, na política não ousou refutar abertamente os teóricos da *razão de Estado*. “A ciência do governo, com efeito, é uma parte do saber que permanece escondida [*cachée*] pelas duas razões que fazem com que uma coisa seja secreta: a dificuldade e a interdição de lhes revelar.” **Jaquet, Chantal.** *Bacon et la promotion des savoirs*. Paris, PUF, 2010. Página 238.

⁶⁴No *Leviatã*, para pensar a produção das coisas humanas, Hobbes apresenta o conceito de *conatus* como movimento [*motus*] que, embora engendrado pelas afecções de corpos externos nos sentidos, quando no interior do corpo humano é voluntário. O *conatus* é definido como movimento voluntário no interior do

pelo corpo humano⁶⁵.

Como veremos, a teoria da definição perfeita do *Tratado da Emenda do Intelecto* incorpora os movimentos qualitativamente diferenciados das *naturezas simples* que são os dados evidenciados pela história natural, de tal maneira que os movimentos não aparecem, como no *Leviatã*, apenas no interior do corpo do intérprete. Eles aparecem como as *coisas fixas e eternas* que são comuns ao corpo do intérprete e aos outros corpos da Natureza⁶⁶.

Mas agora examinemos o capítulo VII do *Tratado Teológico-Político* e verifiquemos de que maneira Espinosa incorporou o método da *historia naturalis* de Bacon.

corpo humano e todas as paixões são definidas como espécies de *conatus*. Note-se bem: o *conatus*, em Hobbes, significa movimento e não potência.

⁶⁵ Hobbes não define o movimento em geral no *Leviatã*, pois o fizera antes no *De corpore*. O movimento de um corpo é definido, à maneira de Galileu e Descartes, como privação de um espaço e aquisição de outro espaço [*spatio*]. **Hobbes, Thomas.** *De corpore*. In: *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol, Thoemmes Press, 1999. Vol. I. Livro III, capítulo XV. Página 176. A definição do movimento envolve, portanto, o conceito de espaço [*spatio*]. Embora Hobbes tenha definido antes todo espaço como imaginário, ou seja, como criação da imaginação e não como afecção da extensão, o conceito de espaço é a abstração que entra na definição do movimento geral de Hobbes e lhe faz também abstrato.

⁶⁶ Além disso, como veremos, os movimentos, nas definições reais de Espinosa, não são concebidos como a causa última da geração dos corpos. “A síntese, por sua vez, toma por princípio um universal abstrato (isto é, nomes universais de acidentes) - o movimento – tomado por causa de todas as coisas, a qual se diz ser conhecida *per se sive naturae*. Ela se situa, portanto, num outro plano, incomensurável ao plano em que se formam as definições nominais: trata-se do plano doutrinal em que, no lugar de simplesmente indicar o que uma coisa é, se pretende explicar porque ela é, fornecendo-lhe a causa e descrevendo-lhe a gênese.” **Limongi, Maria Isabel.** *O homem excêntrico. Paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo, Edições Loyola, 2009. Página 198. Como veremos, esta diferença na teoria da definição real não implica apenas uma diferença na maneira de pensar como os movimentos no interior do corpo do intérprete da Natureza estão relacionados com os movimentos dos outros corpos: implica uma diferença na maneira de pensar a gênese dos desejos e, portanto, a gênese do direito natural. De fato, Hobbes e Espinosa revolucionaram o jusnaturalismo medieval a partir da nova filosofia da Natureza que tinha solapado a cosmologia vigente. A revolução teórica, empreendida inicialmente por Hobbes, constituiu em definir a natureza humana, a partir da nova filosofia da Natureza, como *movimento*: mais precisamente, como movimentos animais e movimentos voluntários. Espinosa, em seguida, definiu os desejos humanos como expressões da potência, isto é, superou Hobbes precisamente por explicar a gênese das ações e paixões humanas não apenas a partir de movimentos, mas a partir de expressões diferenciadas da potência e, em última análise, por pensar todas as relações de movimento e repouso da Natureza como expressões certas e determinadas da potência absolutamente infinita.

Capítulo 3.

A história da Natureza de Espinosa.

Examinaremos, neste capítulo, o texto metodológico no capítulo VII do *Tratado Teológico-Político*. Trataremos aqui prioritariamente da história da Natureza. Isso nos permitirá um exame mais aprofundando das relações entre a experiência e as definições. Também nos permitirá, posteriormente, ao empreender a leitura do capítulo XVI do mesmo tratado, pensar no sentido do discurso político elaborado por Espinosa.

Analisaremos os momentos em que Espinosa, no capítulo VII, fundamenta a história das Escrituras na história da Natureza. Para este propósito, propomos a seguinte divisão dos movimentos argumentativos do capítulo.

- 1) Proêmio. Enumeração de problemas e preconceitos decorrentes de uma leitura sem método das Escrituras⁶⁷.
- 2) Regras do método⁶⁸.
- 3) Contraprova de que o método é o único que pode permitir o conhecimento do sentido imanente dos códigos e evitar os preconceitos, afastando a imagem de que este conhecimento dependeria da autoridade de leitores particulares desta ou daquela igreja e não de um método universal⁶⁹.
- 4) Dificuldades do método⁷⁰.
- 5) Exame de outras opiniões, sobretudo aquela de Maimônides, sobre métodos de leitura das Escrituras.⁷¹

Trataremos apenas das regras do método, pois nosso escopo é a história da Natureza. Por fim, analisaremos alguns tópicos das primeiras cartas trocadas entre Espinosa e Oldenburg para verificar como, nos primeiros anos da década de 1660⁷², Espinosa já tinha elaborado uma crítica da filosofia da Natureza de Bacon. Não se trata

⁶⁷Spinoza, Baruch. *Idem*. VII.§1 e §2. Pág: 276 a 280.

⁶⁸Spinoza, Baruch. *Idem*. VII.§3 a §8. Pág: 280 a 294.

⁶⁹Spinoza, Baruch. *Idem*. VII.§9 e §10. Pág: 294 a 296.

⁷⁰Spinoza, Baruch. *Idem*. VII.§11 a §18. Pág: 296 a 310.

⁷¹Spinoza, Baruch. *Idem*. VII.§19 a §22. Pág: 310 a 322.

⁷²O *Tratado Teológico-Político* foi publicado em 1670, mas foi redigido ao longo da década de 60 sob o influxo das discussões filosóficas, científicas, religiosas e políticas que Espinosa entretinha com seus contemporâneos. Como poderemos verificar no estudo do epistolário, muitos capítulos do *Tratado Teológico-Político* retomam, com variações, questões surgidas nas cartas trocadas com Oldenburg e os

de uma crítica à história natural. Com efeito, Espinosa herda o método investigativo de Bacon. A crítica incide sobre a interpretação da natureza do intelecto e sobre as definições (os auxílios para o intelecto) elaboradas a partir da história natural.

Passemos, pois, ao estudo da história da Natureza no capítulo VII do *Tratado Teológico-Político*.

A história da Natureza de Espinosa.

A regra da imanência é o fundamento tanto da história da Natureza [*historia Naturae*] como da história da Escritura [*historia Scriptura*]. O método interpretativo só reconhece, no caso da interpretação da Natureza, dados fornecidos pela própria Natureza [*ab sola Natura*] e, no caso da interpretação da Escritura, dados fornecidos pela própria Escritura [*ab sola Scriptura*].

O conhecimento de todas estas coisas, isto é, de todas as coisas contidas nas Escrituras, deve ser buscado somente na própria Escritura [*ab ipsa sola Scriptura peti debet*]; assim como o conhecimento da Natureza deve ser buscado na própria Natureza [*ab ipsa natura*].⁷³

Esta regra da imanência é a chave não apenas para a compreensão e uso do método histórico-crítico de Espinosa, pois é também por ela que são descobertos os vínculos internos entre definição e história.

Assim como o método de interpretar a Natureza [*methodus interpretandi Naturam*] consiste, sobretudo, em elaborar a história da Natureza [*historia Naturae*] para que concluamos de dados certos as definições das coisas naturais [*rerum naturalium definitiones*], também é necessário, para interpretar a Escritura, elaborar sua história sincera e concluir, como consequências de seus dados e princípios certos, o que tinham em mente seus autores⁷⁴.

correspondentes da Royal Society.

⁷³Spinoza, Baruch. *Tractatus Theologico-Politicus*. Texte établi par Fokke Akkerman. Traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF, 2005. **VII, §3**. Página 280 (24-26).

⁷⁴Spinoza, Baruch. *Idem*. VII, §2. Página 278 (32-33) à página 280 (1-6).

A história permite ao intérprete elaborar definições para pensar nas coisas naturais. A Escritura é um livro hieroglífico, ela não oferece definições de que fala. A Natureza é como se fosse um livro hieroglífico: também não nos oferece as definições das coisas naturais que ela mesma produz e exige de nós, se a quisermos entender, que elaboremos as definições a partir das ações e operações das coisas naturais.

A Escritura não oferece as definições das coisas [*definitiones non tradit*] de que fala e a Natureza também não. Daí que: assim como as definições das coisas naturais [*definitiones rerum naturalium*] devem ser concluídas das diversas ações da Natureza [*ex diversis Naturae actionibus*], da mesma maneira as definições (dos temas ou tópicos escriturísticos) devem ser coligidas a partir das diversas narrações que ocorrem acerca de cada coisa nos Escritos.⁷⁵

Espinosa redige este capítulo para fundamentar a história da Escritura. A história da Natureza é somente mencionada e os procedimentos metodológicos não são explicados: Espinosa apenas indica, como lemos no trecho acima, que precisamos da história para formar as definições. Ora, esta menção breve guarda consigo a suposição de que os leitores sabem operar com a história da Natureza. Com efeito, o método histórico-crítico é elaborado a partir da história da Natureza.

Pelo uso do vocabulário, no trecho acima, Espinosa parece fazer uma menção implícita à história natural de Bacon, que parte dos corpos individuais realizando atos para chegar às definições das leis do movimento. Com efeito, para fazer a história da Natureza, líamos no trecho acima, Espinosa recomenda partir das diversas ações da Natureza. O trecho seguinte corrobora a nossa suposição.

Depois que fizermos a história da Escritura (...) chegará o momento em que nos ocuparemos com a investigação da mente dos Profetas e do Espírito Santo. Mas para esta investigação também precisamos de um método semelhante àquele que elaboramos, para a interpretação da Natureza, de sua própria história. Com efeito, assim como para perscrutar as coisas naturais nos esforçamos por investigar antes de tudo as coisas maximamente universais e comuns a toda a Natureza [*maxime universales e toti naturae communes*], a saber, o movimento e o repouso [*videlicet motus et quies*], bem como suas leis e regras que são sempre observadas pela Natureza e pelas quais age continuamente, para depois gradualmente passar às coisas menos universais; assim também na história da Escritura deve ser buscado primeiramente o que é

universalíssimo e é o fundamento e base de toda a Escritura e que por isso nela pelos Profetas é recomendado como doutrina eterna e utilíssima a todos os mortais⁷⁶.

Espinosa enuncia que a história da Natureza permite conhecer coisas maximamente universais e comuns a toda a Natureza [*maxime universales e toti Naturae communes*], mas não só. Ele enuncia que estas coisas são o movimento e o repouso [*videlicet motus et quies*]. Como se já não bastasse, Espinosa enuncia que a história da Natureza permite ainda ao intérprete encontrar as leis e regras destas coisas maximamente universais, quais sejam, as leis e regras do movimento e repouso pelas quais a Natureza age continua e necessariamente.

A história da Natureza, assim, permite ao intérprete conhecer estas leis necessárias. Ora, se nos lembrarmos dos enunciados de Bacon, constataremos que as leis das naturezas simples são os próprios movimentos. A lei natural ou “forma” que explica a produção do calor nos corpos naturais, com efeito, não é senão um movimento expansivo determinado. A escrita de Espinosa, contudo, como lemos no trecho citado acima, não enuncia que a história natural conduza, no limite, aos movimentos determinados que são as leis necessárias da Natureza: Espinosa enuncia que a história permite conhecer as regras necessárias do próprio movimento, ou seja, as leis que explicam a produção de movimentos e repousos.

Entretanto, precisamos verificar no próprio texto de Bacon se ele mesmo já não indicava que, além dos movimentos tomados como leis da Natureza, houvesse leis naturais mais gerais que explicassem a produção dos próprios movimentos. No enunciado em que Bacon define a “forma” do calor, ele diz que esta natureza simples é produzida por um movimento diferenciado, uma espécie bem determinada de movimento. Ora, além de um movimento expansivo que é contrariado pelos corpos circundantes, também há movimentos expansivos não contrariados, movimentos de contração, de deslocamento retilíneo, de deslocamento circular, de geração, de rotação e translação, etc...

Estas outras espécies de movimentos qualitativamente diferenciados determinam diferentemente as mesmas naturezas simples? Elas podem todas ser subsumidas em um

⁷⁵Spinoza, Baruch. *Idem*. VII, §4. Página 282 (12-17).

⁷⁶Spinoza, Baruch. *Idem*. VII, §6. Página 288 (11-27).

gênero maior, ou seja, há uma forma do movimento enquanto tal, uma lei que explique os diferentes movimentos? Estas questões, como sabemos, não foram diretamente tratadas por Bacon, mas parecem ter sido tratadas indiretamente quando, à guisa de exemplificar como trabalhar com as instâncias de predominância ou luta, Bacon enumera nada menos que dezenove espécies de movimento.

“Acabamos de propor, assim, as espécies ou elementos simples dos movimentos [*elementa simplicia motuum*], dos apetites e das virtudes ativas que são maximamente universais na Natureza. Não é pouco o que a ciência natural pode ganhar com isso”⁷⁷

Os leitores do texto de Espinosa que, como Oldenburg, estivessem habituados com a escrita de Bacon poderiam com muita facilidade encontrar estas referências textuais que explicam como haurir axiomas pela história da Natureza.

Frisemos, além disso, o momento em que Espinosa escreve que é preciso buscar as coisas maximamente universais das Escrituras para depois passar às coisas menos universais. Trata-se, como salientou Deleuze, do momento textual em que Espinosa explica a formação analítica ou indutiva das noções comuns.

Com efeito, Deleuze interpreta este trecho do capítulo VII em relação ao primeiro escólio de EIIP40 e afirma que, em ambos os casos, as noções comuns são formadas em relações intrínsecas umas com as outras e que exprimem, assim, propriedades comuns diversas às partes e ao todo da Natureza. Algumas noções são mais universais que outras, ou seja, exprimem propriedades comuns a todos os corpos da Natureza, outras menos universais, ou seja, exprimem propriedades comuns a todos os corpos humanos, mas que não são comuns a todos os corpos da Natureza.

Espinosa diz que as noções comuns são mais ou menos úteis, mais ou menos fáceis de formar; e também mais ou menos universais, ou seja, que elas se organizam segundos pontos de vista mais ou menos gerais.⁷⁸

⁷⁷**Bacon, Francis.** *Instauratio Magna*. In: *The works of Francis Bacon*. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. Boston: Taggard and Thompson, 1866, volume II. (Livro II, aforismo 48).

Deleuze distingue os três núcleos principais de noções comuns: as noções físicas que exprimem as propriedades comuns a todos os corpos, as noções biológicas que exprimem as propriedades comuns a todos os corpos humanos e as noções políticas que exprimem propriedades comuns a todos os corpos que constituem uma cidade singular.

Ora, como o método da história da Natureza pode postular que se deve buscar, por análise, em primeiro lugar as coisas maximamente universais para em seguida passar a coisas menos universais? Se alguns leitores, em postura anacrônica, tomassem a “indução” no sentido do empirismo que se propagou a partir de Locke, pareceria estranho não começar pelas impressões dos sentidos.

Porém a referência de Espinosa é o texto de Bacon. Com efeito, verificamos que história natural é o método de Bacon que se inicia com a indução das “formas” das naturezas simples e só em etapa posterior passa à dedução das “formas” dos corpos concretos, como o leão, a águia, etc..., corpos individuais que são conjunções de naturezas simples determinadas. Nos textos de Bacon⁷⁹ os leitores de Espinosa poderiam encontrar o método indutivo que prioriza as leis de produção das naturezas simples, ou seja, das coisas universais da Natureza, para em seguida passar às naturezas concretas ou corpos individuais.

Na teoria da definição, tal como formulada no *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa mostrará que esta passagem dos universais concretos aos singulares não pode ser feita apenas com os axiomas, que estes não determinam o intelecto a contemplar este ou aquele singular. Como veremos, a teoria da definição perfeita é elaborada precisamente para pensar, com as leis necessárias, na gênese das essências particulares a partir da potência infinita da Natureza.

No texto de Bacon, ao menos do caso da lei natural que determina as diferenciações internas do calor, o movimento é o que “limita” ou “determina” uma natureza simples. As leis do movimento e do repouso, às quais se refere Espinosa, supondo que escreva para leitores que, como os membros da Royal Society, conheciam

⁷⁸Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Editions de Minuit, Paris: 1968. Página 254.

⁷⁹Koyré indicou a influência decisiva de Bacon em Espinosa pelo cotejamento de expressões latinas do *Tractatus de Intellectus Emendatione* de Espinosa com expressões latinas da *Instauratio Magna* de Bacon. **Spinoza**. *Traité de la Réforme de L'Entendement*. Texte, Traduction et Notes para Alexandre Koyré. Paris, J.Vrin, 1994. Verificar as indicações de Koyré nas notas 3, 15, 16, 19, 31, 45, das páginas 97 a 114.

bem a obra de Bacon, determinam os sensíveis ou naturezas simples que concorrem na produção de todos os corpos individuais: as leis do movimento determinam a luz e as cores são estas determinações, determinam o calor e as variações de quente e frio são estas determinações, determinam o som e as diferenças sonoras são estas determinações, determinam o peso [*pondus*] e as diferenças de textura são estas determinações.

Veremos como articular estas determinações dos sensíveis com a *teoria da definição perfeita* que supera as teorias dos outros geômetras modernos justamente por tratar o movimento, incorporado na definição real, como determinação da quantidade infinita.

A crítica a Bacon na primeira carta a Oldenburg.

Na primeira carta endereçada a Espinosa, em agosto de 1661, Oldenburg solicita que Espinosa se lembre do agradável colóquio que tiveram em Rjinsburg acerca da substância e de seus atributos, da relação da alma com o corpo, bem como acerca das obras filosóficas de Bacon e Descartes. Oldenburg pede a Espinosa que retome as questões, surgidas na conversação, agora pela troca epistolar.

“Mas sobre assuntos tão importantes conversamos somente de passagem, de maneira um pouco fugidia. Desde então não tenho sossego e, valendo-me do laço que nos une, quero vos pedir com amizade que queria me expor mais amplamente vossas ideias sobre estes temas e que não se recuse a me instruir sobre dois pontos: 1: Que diferença fazeis entre a Extensão e o Pensamento? 2: Que defeitos encontrais na Filosofia de Descartes e na filosofia de Bacon? De que maneira vós pensais que devem ser corrigidos estes defeitos e substituídos os ensinamentos destes autores por outros mais sólidos?”⁸⁰

No colóquio com Oldenburg, Espinosa explicara a sua ontologia e valera-se das filosofias de Descartes e Bacon, já conhecidas pelo interlocutor, não sem apontar-lhes os problemas. As críticas elaboradas por Espinosa, como podemos percebemos pelas palavras mesmas de Oldenburg, eram tecidas não para destruir, mas para fortalecer a

⁸⁰**Spinoza, Benedictus.** *Carta 1. De Oldenburg a Espinosa. (1661).* In: *Epistolae*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, [c1972]; Vol: IV, Reprint of the 1925 edition. (*Tradução minha*).

nova filosofia natural: pelo estudo do epistolário, podemos perceber que Espinosa compreendia o método de Bacon tão bem que era capaz de encontrar suas insuficiências e formular críticas ao Secretário da Royal Society.

Na resposta, Espinosa inicia agradecendo Oldenburg pela amizade em que poderiam emular-se para o cultivo recíproco das virtudes e se prontifica a debater por escrito as questões, pois “... *entre amigos, todas as coisas, sobretudo as espirituais, devem ser comuns.*”

Espinosa responde à primeira questão com a definição de Deus, da qual se pode deduzir o que sejam os atributos.

Começarei falando brevemente sobre Deus, que defino como um ente constituído por infinitos atributos, cada um dos quais infinito (isto é, sumamente perfeito) em seu gênero. Deve-se notar que entendo por atributo tudo o que é concebido em si e por si, de sorte que seu conceito não envolva o conceito de outra coisa. Por exemplo, a extensão é concebida por si e em si, mas o movimento não, pois é concebido em outra coisa e seu conceito envolve a extensão.⁸¹

Espinosa, em seguida, enumera quatro proposições que, uma vez demonstradas a partir da definição de Deus, permitem entender a diferença entre os atributos, primeira questão de Oldenburg. A relação entre a alma e o corpo, assunto do colóquio que não se tornou pergunta expressa na carta, também se tornaria inteligível a partir da definição nuclear da nova ontologia.

“Espinosa se opõe radicalmente a Bacon por não restringir o saber aos limites da natureza naturada e ao proclamar a inteligibilidade da substância.”⁸²

Podemos perceber que Espinosa diferencia o atributo Extensão do movimento. Esta diferenciação reaparecerá no *Breve Tratado*, em que o movimento é deduzido como

⁸¹**Espinosa, Baruch.** Carta 2. *De Espinosa a Oldenburg. (1661).* In: *Correspondência (Cartas 2, 4, 9, 12, 21, 32, 34 e 50).* Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, Abril cultural, 1 ed, 1972, 2 ed 1979 (Coleção *Os pensadores*).

⁸²**Jaquet, Chantal.** *Les trois erreurs de Bacon et de Descartes selon Spinoza.* In: *Revue de l'Enseignement philosophique*, nº6, Juillet-Août 1997. Actes du Colloque du 22 mars 1997, organisé sous la direction de C. Jaquet. Página 6.

um modo infinito da Extensão, bem como no *Tratado da Emenda do Intelecto*, na fundamentação da teoria da definição perfeita.

A conversa entre Oldenburg e Espinosa se prolonga durante anos em torno da questão da definição. Nesta carta de 1661, Espinosa não trata diretamente da questão, apenas indica que só poderia explicar a diferença entre os atributos e as relações entre a alma e o corpo a partir da definição de Deus.

A questão da definição ganhará relevo na troca epistolar pela sua importância nas discussões filosóficas e científicas da época. Wallis e Hobbes, na Inglaterra de Oldenburg, tinham efetuado uma crítica às definições contidas nos *Elementos* de Euclides e, com a elaboração de uma geometria cinética que incorporava o movimento nas definições, preparavam novos conceitos matemáticos para a filosofia natural, tão prezada pelos ingleses desde as obras de Bacon. Este movimento de crítica à geometria euclidiana, estimulado pela Royal Society, teve como um de seus resultados a filosofia natural de Newton.

Nesta carta de 1661, Espinosa indica que já pensava a definição com alguns fundamentos da futura teoria da definição perfeita do *Tratado da Emenda do Intelecto*, notadamente, a diferenciação entre o movimento e a quantidade infinita, esta sendo o próprio atributo e aquele o seu modo infinito.

Embora não mencione expressamente a questão da união entre a alma e o corpo, ela aparece indiretamente na resposta de Espinosa à segunda questão, acerca dos erros cometidos por Bacon e Descartes; em ambos Espinosa encontrou três erros principais: (a) ignorância da natureza da causa primeira de todas as coisas; (b) ignorância da verdadeira natureza da alma humana; (c) ignorância da verdadeira causa do erro.

Conquanto depois concentrasse sua crítica, tecida nos futuros prefácios da parte III e V da *Ética*, às teses de Descartes no *Passiones Animae* acerca das relações entre alma e corpo, Espinosa na carta a Oldenburg direciona sua crítica às teses de Bacon acerca da natureza do ânimo e do intelecto humano, bem como acerca das causas de seus erros e acertos. Espinosa fundamenta sua crítica citando aforismos determinados do texto de Bacon. Vale a pena acompanhar esta longa citação, pois ela nos permite aprofundar a comparação entre os métodos de interpretação da Natureza de Espinosa e Bacon.

“Direi pouco sobre Bacon, que fala muito confusamente dessas coisas, que nada prova, mas muito discorre. Em primeiro lugar, supõe que o intelecto humano falha não apenas por causa dos enganos dos sentidos, mas por causa de sua própria natureza, que forja ideias em analogia consigo mesmo e não em analogia com o universo: o intelecto seria uma espécie de espelho, refletindo desigualmente os raios luminosos, e mesclando sua própria natureza com a natureza das coisas. Em segundo lugar, o intelecto humano, naturalmente levado à abstração, forja como constante aquilo que flui. Em terceiro lugar, considera que o intelecto humano move-se demais e nunca pode firmar-se ou repousar.”⁸³

Espinosa destaca três tipos de erros que, segundo Bacon, decorreriam da natureza mesma do intelecto. Ora, na história natural de Bacon, como vimos, o intelecto é precisamente a faculdade da mente que conhece as formas ou leis das naturezas simples, em consonância com a memória que faz a história natural e os sentidos que percebem os corpos da Natureza. Espinosa ainda não menciona sua crítica à tradicional tese de que o intelecto seja uma “faculdade” e de que haja, em suma, “faculdades” na mente, tais como a “vontade”. Ele critica a tese de que o intelecto tem uma natureza que é causa de seus próprios erros; de que a natureza do intelecto humano é errante.

Chantal Jaquet, analisando este trecho da carta em comparação com a teoria dos quatro ídolos, mostrou que a recusa de Espinosa está centrada na teoria dos ídolos da tribo. Trata-se de criticar a tese de que a natureza humana, tomada como indivíduo ou como espécie, tenha uma essência naturalmente determinada a errar ou pecar.

“Compreendemos então que Espinosa ataca, sobretudo, os ídolos da tribo porque implicam uma deformação do espírito própria a todo o gênero humano. Para ele, o erro não é a consequência nem a manifestação de um defeito natural do espírito. Em contrapartida, os outros três gêneros de ídolos escapam à crítica por duas razões. Em primeiro lugar, as falsas aparências com que impregnam o espírito não são estritamente inerentes à natureza e não testemunham a favor de uma deformação nativa. (...). Em segundo lugar, elas têm sua positividade. Embora não possam explicar os erros, elas permitem compreendê-los em parte”⁸⁴

⁸³**Spinoza, Baruch.** *Carta 2. De Espinosa a Oldenburg. (1661). In: Correspondência (Cartas 2, 4, 9, 12, 21, 32, 34 e 50).* Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, Abril cultural, 1 ed, 1972, 2 ed 1979 (Coleção *Os pensadores*).

⁸⁴**Jaquet, Chantal.** *Les trois erreurs de Bacon et de Descartes selon Spinoza.* In: *Revue de l'Enseignement philosophique*, n°6, Juillet-Août 1997. Actes du Colloque du 22 mars 1997, organisé sous la direction de C. Jaquet. Página 13.

Espinosa não recusa, igualmente, a tese de que o intelecto, assim como a mão do ferreiro que maneja o martelo, trabalha com instrumentos legados por tradições. No *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa redige um texto assaz conhecido sobre a conversão dos instrumentos intelectuais em práticas de conhecimento e destas em novos instrumentos; a redação de Espinosa parece ecoar, com ligeiras modificações⁸⁵, um aforismo que está na abertura da *Instauratio Magna*.⁸⁶

Para além da teoria dos ídolos, Espinosa recusa a tese de que a natureza da mente contenha “faculdades”, pois esta tese acerca da natureza da mente bloqueava o conhecimento das relações entre a essência da mente e a essência do intelecto infinito, ou seja, bloqueava o conhecimento da causa primeira e, a partir de seus atributos, da união entre mente e corpo.

Ao fim da carta, Espinosa mostrará que a causa do erro não é a natureza mesma do intelecto, mas causas externas que determinam volições particulares da mente. Para esta demonstração, Espinosa indica a tese que obstava o conhecimento das causas naturais dos erros da mente e com a qual, apesar de seus ataques à escolástica, Bacon e Descartes continuavam assentindo.

“Estas causas do erro e outras que indica podem ser facilmente reduzidas à causa única fornecida por Descartes: a de que a vontade humana é livre e mais ampla do que o intelecto, ou, como diz o próprio Verulano, numa linguagem mais confusa (Af. 49): *A luz do intelecto não é seca, mas está embebida nas infusões da vontade* (deve-se notar que o Verulano toma o intelecto pela mente, no que difere de Descartes). Sem me preocupar com outras causas do erro, porque são sem importância, mostrarei que essa apresentada acima é falsa, o que ambos teriam facilmente visto se tivessem observado que entre a vontade e esta ou aquela volição há a mesma relação que há entre a brancura e aquele branco, a humanidade e este ou aquele

⁸⁵**Spinoza, Baruch. TIE.** §31. Espinosa afirma que a natureza ou potência mesma do intelecto produz os instrumentos com que trabalha; a essência do intelecto, longe de produzir os erros, produz os instrumentos com que se esforça por perseverar entendendo.

⁸⁶“O intelecto deixado a si mesmo, assim como a mão vazia, não vale muito; as coisas somente podem ser feitas com instrumentos e auxílios que, assim, são tão importantes para o intelecto como são para as mãos. E assim como os instrumentos da mão geram e regem movimentos, também os instrumentos da mente [*instrumenta mentis*] ou sugerem ou preparam coisas para o intelecto [*intelectui*].” **Bacon, Francis.** *Instauratio Magna*. In: *The works of Francis Bacon*. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. Boston: Taggard and Thompson, 1866, volume II. (Livro I, aforismo 2).

homem, de sorte que é tão impossível considerar a vontade como causa desta ou daquela volição como considerar que a humanidade é causa de Pedro e de Paulo”⁸⁷

Descartes e Bacon, assim, concebiam a vontade como uma faculdade, diversa da faculdade do intelecto, que daria origem às volições particulares da mente. A demonstração de Espinosa é breve. Além de negar que exista uma faculdade da vontade que seja causa das volições singulares da mente, ele usa exemplos analógicos: a humanidade não é causa dos homens particulares. As causas das volições particulares são outras volições particulares, assim como homens particulares são concebidos por outros homens e mulheres particulares.

“Portanto, como a vontade é apenas um ente de Razão e não pode ser dita causa desta ou daquela volição, e, ademais, como as volições particulares precisam de uma causa para existir, não se pode dizer que sejam livres: são necessariamente o que são pela causa que as determina. Enfim, segundo o próprio Descartes, os erros são volições particulares, donde segue-se necessariamente que os erros não são livres, mas determinados por causas externas e não pela vontade, como vos prometi demonstrar.”⁸⁸

Não se pode dizer, sem enganos, que um homem nasça da humanidade, pois ele se concebe pelos seus parentes; também as paixões de um particular, ao longo de sua vida, nascem de suas relações com os outros, considerados como causas externas. As volições particulares, igualmente, são concebidas por outras volições, a saber, volições singulares intrínsecas a ideias singulares consideradas como causas externas à mente.

O curioso é que a crítica à “faculdade” da vontade como causa do erro, ou seja, ao que restava das teses teológicas de *metaphysica specialis* em Bacon e Descartes, termina por deixar o leitor da carta no ponto mesmo em que o deixava Bacon ao fazer a história das doutrinas filosóficas da Antiguidade e do Medievo; com efeito, na *pars destruens* da *Instauratio Magna*⁸⁹, cujo núcleo é a teoria dos ídolos do teatro, julga Bacon que as

⁸⁷**Espinosa, Baruch.** Carta 2. De Espinosa a Oldenburg. (1661). In: *Correspondência (Cartas 2, 4, 9, 12, 21, 32, 34 e 50)*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, Abril cultural, 1 ed, 1972, 2 ed 1979 (Coleção *Os pensadores*).

⁸⁸**Espinosa, Baruch.** Carta 2. De Espinosa a Oldenburg. (1661). In: *Correspondência (Cartas 2, 4, 9, 12, 21, 32, 34 e 50)*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, Abril cultural, 1 ed, 1972, 2 ed 1979 (Coleção *Os pensadores*).

⁸⁹“Filha do Tempo (que é, segundo Bacon, parteiro da verdade), a *Instauratio Magna* instaura uma relação com a Antiguidade: tanto a Antiguidade como a novidade são filhas do tempo. Assim como o tempo devora

doutrinas filosóficas do passado, em especial as doutrinas dos padres da escolástica, consistiam em erros que desviavam a mente do conhecimento verdadeiro das coisas naturais; tais erros eram legados por tradição e impediam, ao longo dos séculos⁹⁰, a elaboração de uma filosofia natural fundamentada no conhecimento das bases eternas e universais da Natureza, isto é, fundamentada em axiomas referidos às naturezas simples.

Espinosa não nega que a mente de um homem seja determinada pelos erros da tradição, pois os erros da mente, sendo determinados por volições particulares providas de causas externas, podem ser determinados diversamente pelas suas relações com os homens e as tradições; Espinosa nega que os erros dos homens e das tradições decorram da natureza ou essência mesma do intelecto humano.

“A diferença de tratamento entre os ídolos da tribo e os outros se explica. Como doutrina do erro, a teoria dos ídolos é inteiramente errônea, mas há ideias falsas e ideias falsas. Os ídolos da tribo não têm nenhuma positividade e desaparecem em presença da verdadeira concepção do intelecto e das causas do erro. Os outros têm uma positividade que não é suprimida pela presença do verdadeiro.”⁹¹

Espinosa não diz aqui na carta II, mas dirá mais tarde no *Tratado da Emenda do Intelecto*: da natureza do intelecto, pela sua relação de imanência com o intelecto infinito, seguem apenas ideias verdadeiras; o erro surge quando se confunde a imaginação com o intelecto, quando os homens tomam as suas imaginações e abstrações como se fossem ideias concebidas pelo intelecto.

seus filhos, estas duas também se devoram.” **Souza, Maria das Graças de.** *Instauratio, revolutio. Docta spes.* In: *Revista Discurso*. São Paulo, 2000. Publicação do Departamento de Filosofia da USP. Número 31. Página 368.

⁹⁰Curtius mostrou que os clássicos da antiguidade eram lidos constantemente durante o medievo a o início da renascença; que os eruditos estavam tão embebidos nos clássicos que não conseguiam nem fazer o trabalho da diferenciação temporal, que não eram capazes de perceber como a sua leitura e seus comentários transfiguravam os clássicos. A ideia de uma relação de ruptura com o passado e da instauração de uma novidade na história da filosofia surge com o Grande Racionalismo, sobretudo a partir de Bacon e Descartes. “Assim é que encontramos na Idade Média e até ao Renascimento esta atitude de autoridade (...) Mas este modo de conceber o passado, digamos a história, encerra uma negação da própria história. O passado que não é ultrapassado pertence mais ao presente, ao atual, que ao passado.” **Teixeira, Lívio.** *Filosofia a história da filosofia. À margem de alguns estudos sobre as relações da filosofia com a sua história* In: *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, 2003. Publicação do Departamento de Filosofia da USP. Número 10. Página 168.

⁹¹**Jaquet, Chantal.** *Les trois erreurs de Bacon et de Descartes selon Spinoza.* In: *Revue de l'Enseignement philosophique*, n°6, Juillet-Août 1997. Actes du Colloque du 22 mars 1997, organisé sous la direction de C. Jaquet. Página 13.

Ora, mas se as volições da mente são determinadas por outras volições idênticas às suas respectivas ideias externas, a mente não está sujeita a um fatal determinismo? Não terá ela forças internas para se dirigir? Estas questões não foram expressamente formuladas por Oldenburg, mas o foram pelo amigo Bouwmeester e a resposta de Espinosa, de 1665, mostra não apenas que a história natural de Bacon era conhecida e praticada também pelo círculo de amigos, mas ainda que ela é fundamental na composição do método exposto no *Tratado da Emenda*.

Bouwmeester perguntara qual método utilizar para que a mente dirija a si mesma por suas próprias forças. Com efeito, admitindo que as volições da mente são determinadas por causas exteriores, como não cair num determinismo fatalista que excluiria toda iniciativa ética? Como elaborar um método de afirmação da essência mesma do intelecto?

Penso responder de maneira satisfatória mostrando que deve haver necessariamente um método pelo qual possamos dirigir e concatenar nossas percepções claras e distintas e que o intelecto não está submetido aos acidentes como o corpo. Resulta do seguinte: uma percepção clara e distinta ou muitas desta natureza podem ser causa de uma outra percepção clara e distinta (...). Disso claramente podemos mostrar qual deve ser o verdadeiro Método e em que consiste precipuamente, a saber, no só conhecimento do intelecto puro, de sua natureza e de suas leis. Para adquirir tal conhecimento é necessário, antes de mais nada, distinguir a imaginação do intelecto, ou seja, as ideias verdadeiras das outras, a saber, as fictícias, as falsas e as duvidosas e, em uma palavra, todas as que dependem da memória. Para inteligir isso, na medida exigida pelo método, não é necessário conhecer a natureza da mente por sua causa primeira [*per prima ejus causa*], mas basta preparar [*concinnare*] uma pequena história da mente, ou seja, uma pequena história das percepções, [*mentis sive perceptionum historiolum*], como ensina o Bacon.⁹²

Na resposta a Bouwmeester, Espinosa indica que também as ideias verdadeiras, com suas respectivas volições intrínsecas, são causas produtoras de outras ideias verdadeiras e que a mente, assim, pode ser determinada não apenas pelas ideias externas que lhe inculcam os erros tradicionais, mas também por outras ideias singulares, estas sim verdadeiras, cuja volição intrínseca seja uma potência singular que determine a

mente a produzir outras ideias verdadeiras. E se, como será no *Tratado da Emenda do Intelecto*, a outra ideia verdadeira que determina a mente é o próprio intelecto infinito, cuja potência ou volição singular intrínseca é infinita, a mente estará necessariamente determinada a produzir ideias verdadeiras segundo a lógica mesma de pensamento da substância, isto é, segundo a lógica de conexão das ideias que rege sua produção intrínseca no intelecto infinito. Nesse sentido a *mens* será dita *automa spirituale* no *Tratado da Emenda do Intelecto*, pois embora incluindo todas as paixões, desejos e apetites do ânimo, será internamente determinada pelo intelecto infinito a produzir ideias verdadeiras e esta sua parte internamente determinada pelo intelecto infinito será, em relação à parte determinada pelas ideias externas, dita a melhor parte da mente, aquela que exprime a fonte de sua força nativa [*vis nativa*].

No fim do capítulo anterior, verificamos que Hobbes recusou a tradicional teoria da vontade como livre-arbítrio e, em seu lugar, enunciou outro princípio explicativo para a política, qual seja, o movimento. A história natural de Bacon, como vimos, conduz os intérpretes à enunciação de definições que designam movimentos determinados como causas eficientes de diferenciações das *naturezas simples* e, portanto, de *naturezas concretas*. Hobbes, portanto, estende o princípio da história natural para o campo da história civil e explica todas as coisas produzidas pela arte humana a partir do conceito de movimento. A *vis nativa* do intelecto como princípio interno de produção das ideias permitirá a Espinosa, ao retomar a teoria da definição no *Tratado Teológico-Político*, redefinir o direito natural como potência e, por conceber sua gênese pela causalidade eficiente imanente da potência absolutamente infinita de Deus, superar Hobbes.

Com efeito, Hobbes e Espinosa recusaram a tradicional teoria do livre-arbítrio para explicar as causas das produções humanas e, no entanto, eles elaboraram explicações diferentes. Nas definições genéticas de Hobbes, o movimento que entra no engendramento da coisa definida é um movimento qualitativamente diferenciado do corpo humano. No capítulo VI do *Leviatã*, Hobbes distingue dois grandes gêneros de movimentos dos corpos animais, quais sejam, o *movimento vital* [*vitalis*] e o *movimento*

⁹²**Spinoza, Benedictus.** Carta 47. De Espinosa a Bouwmeester. (1665). In: *Epistolae*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, [c1972]; Vol: IV, Reprint of the 1925 edition. (*Tradução minha*).

voluntário [*voluntarius*] cada qual sendo origem de muitas espécies de movimentos qualitativamente diferenciados. Assim, todo movimento vital é concebido com a geração do corpo e permanece nele até o óbito e são espécies de movimento vital: a circulação do sangue, a pulsação do coração, a respiração, a ingestão, a excreção. O movimento voluntário, por sua vez, origina-se das impressões de corpos externos nos sentidos do corpo humano e os resultados destas impressões são as fantasias [*phantasia*]. Espécies de movimentos voluntários são o caminhar e a fala [*locutio*], bem como todas as paixões do ânimo. Hobbes denomina *conatus* todo movimento voluntário quando ele se encontra no interior do corpo humano. Em outras palavras, todo *conatus* é um movimento voluntário que, embora tendo origem na afecção produzida pelo corpo exterior nos sentidos, se encontra no interior do corpo humano. Pela palavra *conatus*, assim, Hobbes designa uma espécie de movimento e não uma potência singular.

“Os princípios destes tênues movimentos, situados no interior do corpo humano [*intra corpus humanum sita*], antes que apareçam no corpo lutando, caminhando, falando ou realizando outras ações visíveis, chamam-se *conatus*.”⁹³

Hobbes, em seguida, define o desejo [*cupiditas*] e o apetite [*appetitum*] como espécies de *conatus*. Não apenas todas as paixões do ânimo, como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc..., serão deduzidos como outras tantas espécies de movimentos voluntários ou *conatus* qualitativamente diferentes. Também todas as espécies de discurso e todas as espécies de virtudes do ânimo⁹⁴ serão definidas como movimentos qualitativamente diversos.

Hobbes, assim, concebe diferenças qualitativas nos movimentos do corpo humano, mas não concebe diferenças qualitativas nas potências. As paixões e virtudes do ânimo são definidas como movimentos qualitativamente diferentes, mas as definições particulares não exprimem diferenças qualitativas das forças do corpo e da mente, isto é, não exprimem de que maneira os diferentes afetos são diferentes formas de expressão das

⁹³ **Hobbes, Thomas.** *Leviathan*. In: *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol, Thoemmes Presss, 1999. Vol. III. Livro I, capítulo VI. Página 40.

⁹⁴ Respectivamente, nos capítulos VII e VIII do *Leviatã*.

potências. Nas definições de Espinosa, como veremos, entram as diferenças qualitativas das potências.

A compreensão de cada volição singular da mente humana, seja ela um afeto ativo ou passivo, envolve não apenas a ideia singular que é idêntica à volição e também é uma afecção da mente humana, pois envolve também a atividade pensante do intelecto infinito. Todas as ideias, com efeito, inclusive as próprias mentes humanas, são compreendidas como obras produzidas pelo intelecto infinito de Deus.

Para compreender o sentido das definições da política de Espinosa e sua diferença em relação às definições da política de Hobbes, iniciaremos com o estudo da teoria da definição real no *Tratado da Emenda do Intelecto* e depois verificaremos como ela é transformada pelo próprio Espinosa, sob o impacto da política e da leitura de Maquiavel, para fundamentar o direito natural, no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, como potência e desejo tanto na paixão como na ação com as noções comuns.

Capítulo 4.

A teoria da definição real no *Tratado da
Emenda do Intelecto*.

Embora o *Tratado da Emenda do Intelecto* tenha sido publicado apenas no conjunto das *Obras Póstumas*, Espinosa redigiu o texto no início da década de 1660, muito provavelmente sob o influxo das questões tratadas nas cartas trocadas com Oldenburg.

Desde a primeira carta, redigida em 1661, Espinosa deixava claro ao interlocutor que Bacon e Descartes, além de não demonstrarem como conhecer a causa primeira de todas as coisas, partilhavam uma teoria da vontade como “faculdade”, o que lhes impedia elaborar um conhecimento das volições singulares que determinam a verdade ou a falsidade das ideias e, por conseguinte, lhes impedia conhecer como o intelecto finito é naturalmente determinado por causas naturais e como é naturalmente produzido pelo intelecto infinito.

Oldenburg, contudo, desde os colóquios em Rijnsburg, não conseguia entender como Espinosa, a partir dos atributos, deduzia uma nova maneira de pensar nas relações entre a mente e o corpo. Não conseguia, também, perceber que Espinosa buscava, partindo do atributo pensamento, pensar nas relações de imanência entre intelecto finito e intelecto infinito. Com efeito, tomara a definição de Deus, oferecida por Espinosa na carta anterior, como uma construção ou efeito do engenho do geômetra. Como veremos, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, para dirimir dúvidas semelhantes à de Oldenburg, Espinosa distingue as definições de *figuras geométricas* das definições de *coisas físicas reais*. Vejamos como Oldenburg, na resposta a Espinosa, ainda concebia a mente como uma causa absoluta e indeterminada de *todas* as ideias.

Para mim, quando reflito sobre estas coisas, parece-me que as definições não podem conter senão conceitos formados por nossa mente; ora, nossa mente concebe muitos objetos que não existem e ela é fértil em multiplicar e aumentar os objetos que concebeu. Não vejo, portanto, como posso inferir a existência de Deus a partir do conceito que tenho de Deus.⁹⁵

⁹⁵**Spinoza, Benedictus.** Carta 3. *De Oldenburg a Espinosa (1661).* In: *Epistolae*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, [c1972]; Vol: IV, Reprint of the 1925 edition. (*Tradução minha*).

Espinosa responde indicando uma distinção que será nuclear em sua teoria da definição real. A distinção entre a definição da essência que é causa de si, ou seja, a definição de Deus, e as definições de todas as outras coisas que são causadas.

No que concerne à primeira objeção, digo que da definição de uma coisa qualquer não segue a existência desta coisa; ela segue somente (como demonstrei no escólio das três proposições) da definição ou ideia de um atributo, isto é (como expliquei a propósito da definição de Deus), de uma coisa que se concebe por ela mesma e nela mesma⁹⁶.

Oldenburg, na resposta, formula com clareza a sua dúvida.

Vossa carta iluminou bastante minha mente, mas não dissipou inteiramente a escuridão; creio que isso ocorrerá quando tiverdes me ensinado clara e distintamente qual é a primeira origem de todas as coisas. Enquanto eu não tiver percebido clara e distintamente por que causa e de que maneira as coisas começaram a existir e qual é a sua ligação com a causa primeira, se existe uma, tudo o que entendo, tudo o que leio assemelha-se a palavras vazias. Faço, pois, um apelo a vossa ciência, prezado senhor; peço que me esclareceis e que não ponhais em dúvida a fé e a gratidão deste que nutre por vós devoção.⁹⁷

Na resposta, Espinosa declara redigir um tratado que poderia auxiliar Oldenburg a vencer sua dúvida.

Quanto à sua nova questão acerca da origem das coisas e de sua ligação com a causa primeira, escrevi uma obra sobre este tema e também sobre a purificação do intelecto; neste momento estou ocupado com sua redação e correção⁹⁸.

⁹⁶**Espinosa, Baruch.** *Carta 4. De Espinosa a Oldenburg (1661).* In: *Correspondência (Cartas 2, 4, 9, 12, 21, 32, 34 e 50).* Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, Abril cultural, 1 ed, 1972, 2 ed 1979 (Coleção *Os pensadores*).

⁹⁷**Spinoza, Benedictus.** *Carta 5. De Oldenburg a Espinosa (1661).* In: *Epistolae.* Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, [c1972]; Vol: IV, Reprint of the 1925 edition. (*Tradução minha*).

⁹⁸**Spinoza, Benedictus.** *Carta 6. De Espinosa a Oldenburg (entre 1661 e 1663).* In: *Epistolae.* Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, [c1972]; Vol: IV, Reprint of the 1925 edition. (*Tradução minha*).

Passemos, pois, ao estudo da definição perfeita no *Tratado da Emenda do Intelecto* para verificar como, no início da década de 1660, Espinosa se ocupava com as relações entre a história natural e as definições reais.

Ideia verdadeira e definição real.

Qual a diferença entre a história natural [*historia naturalis*] de Bacon e a história da Natureza [*historia Naturae*] de Espinosa? Ambas são métodos que permitem ao intérprete elaborar definições.

Para Bacon, como vimos, a definição ou vindima para o intelecto exprimia uma lei da Natureza, uma lei universal que determinava as particularizações de uma natureza simples, tal como o calor ou a luz. Esta lei, enunciada pela definição, no exemplo de Bacon, consistia em um movimento determinado⁹⁹.

A teoria da definição de Espinosa contém a crítica às definições que enunciam, em vez de essências singulares, leis universais ou propriedades. A definição perfeita ou real explica como essências singulares são produzidas.

A teoria da definição perfeita, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, surge somente na segunda parte do método, ao tratar da maneira como o intelecto pode pensar todas as ideias por sua origem a partir da ideia do ser perfeitíssimo.

Repassemos brevemente os pontos principais da primeira parte do método que se inicia somente após não apenas o célebre prólogo, mas também após a história dos modos de percepção da mente e a seleção do quarto modo como o único capaz de realizar o escopo do *Tratado da Emenda do Intelecto*.

A primeira parte do método tem como ponto de partida uma ideia verdadeira dada na *historiola mentis*. Examinando a forma da ideia verdadeira, pensando sua diferença em face das ideias fictícias, falsas e duvidosas, eis como Espinosa chega, na primeira parte do método, à distinção entre as ideias concebidas pelo intelecto e as ideias concebidas

⁹⁹Três são as determinações do movimento que é causa do calor. O movimento é (a) expansivo; (b) coibido por corpos circundantes; (c) persistente em todas as partes do corpo. Ver a definição no aforismo 20 da parte II. **Bacon, Francis.** *Instauratio Magna*. In: *The works of Francis Bacon*. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. Boston: Taggard and Thompson, 1866, volume II.

pela imaginação. Concluída esta primeira parte do método, Espinosa passa a tratar das relações entre a ideia verdadeira e as definições.

Desta primeira parte, mencionaremos aqui somente o exame da forma da ideia verdadeira que Espinosa empreende, precisamente, tomando como exemplo *a definição de uma figura geométrica particular*, qual seja, a esfera.

Espinosa, para examinar a forma de uma ideia verdadeira, solicita que tenhamos à vista [*sub oculos ponamus*] alguma que construímos e que depende apenas do nosso poder. Não por acaso, o exemplo é a construção de uma figura geométrica, já que depende apenas do engenho do geômetra, o que não ocorre quando lidamos com as definições das coisas reais. Vejamos, pois, como Espinosa examina a forma da verdade de uma ideia particular a partir da definição da esfera.

Por exemplo, para formar o conceito da esfera crio arbitrariamente uma causa, a saber, um semicírculo que gira sobre seu centro e dessa rotação como que nasce a esfera. Claro que esta é uma ideia verdadeira [*idea vera*]; ainda que saibamos não ter jamais uma esfera se originado dessa maneira, esta é, entretanto, uma percepção verdadeira [*vera perceptio*] e uma maneira fácilima de formar o conceito de esfera. Devemos notar que esta percepção afirma que o semicírculo gira, afirmação esta que seria falsa se não estivesse junta com o conceito da esfera ou da causa que determina este movimento; seria absolutamente falsa se essa afirmação fosse nua. Pois nesse caso a mente tenderia apenas a afirmar o só movimento do semicírculo, que nem está contido no conceito de semicírculo, nem se origina do conceito da causa que determina o movimento.¹⁰⁰

A forma da ideia verdadeira é a afirmação singular, ou seja, a volição particular que lhe é intrínseca, pois por volição Espinosa entende a própria ideia como ato de afirmação ou de negação. Assim como a esfera ela mesma é uma quantidade determinada por um movimento particular, qual seja, o movimento de rotação do semicírculo, assim também a ideia verdadeira da esfera é um conceito determinado por uma volição particular, a saber, a afirmação que concebe a rotação do semicírculo.

O exemplo de Espinosa é sutil. Trata-se aqui de encontrar uma forma que, como na história natural de Bacon, seja a lei de produção de uma natureza dada. No caso, as naturezas dadas são as ideias verdadeiras concebidas pelo intelecto e o exemplo de

¹⁰⁰ **Spinoza, Baruch.** *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Texte établi par Filippo Mignini, traduction et

Espinosa é a construção da ideia verdadeira de uma figura geométrica particular, qual seja, a esfera.

Ao longo do *TIE*, aliás, os exemplos são as *definições de figuras geométricas*: mas estes exemplos apenas permitem ao intelecto, pela história natural, chegar à forma das ideias verdadeiras para, em seguida, investigar as ideias verdadeiras das essências das coisas singulares reais. Como veremos, Espinosa tece críticas não apenas às definições da geometria euclidiana, mas também ao construtivismo abstrato dos geômetras modernos que, como Hobbes¹⁰¹, fundavam a construção engenhosa das figuras em um movimento abstraído da matéria e não ensinavam como pensar as relações entre as definições construídas pelos homens e a Natureza¹⁰² ou, nos termos de Espinosa, que não ensinavam como elaborar o conhecimento intuitivo das coisas a partir da quantidade infinita e da essência de Deus.

A forma da ideia verdadeira, assim, não é senão uma volição particular que lhe é intrínseca e a ideia verdadeira de uma figura geométrica qualquer, como a esfera, pode ser construída tendo em conta apenas a potência do geômetra que a constrói. O mesmo ocorre com as *definições das coisas físicas reais*?

A questão é deveras importante, pois o escopo do método é emendar o intelecto para que, com sua própria força nativa [*vis nativa*] conheça as essências das coisas reais, a começar pela sua própria essência. O escopo imanente do intelecto que se emenda é inteligir o vínculo interno de sua própria essência singular com a essência singular do ser realíssimo.

notes par Michelle Beyssade. In: *Ouvres, Tome I, Premiers Écrits*. Paris, PUF, 2009. §72

¹⁰¹ “A construção precisa ser construção consciente; impossível conhecer uma verdade científica [*scientific truth*] sem conhecer ao mesmo tempo que fizemo-la. A construção não estaria inteiramente em nosso poder se fosse feito uso de alguma matéria ou algo que não é nosso construto. O mundo de nossos construtos é inteiramente sem enigmas porque somos nós sua única causa e por isso temos perfeito conhecimento de sua causa. A causa do mundo de nossos construtos não tem uma causa anterior, uma causa que não está mais, ou não inteiramente, em nosso poder; o mundo de nossos construtos tem um começo absoluto [*absolute beginning*], ou seja, é criação no sentido estrito.” **Strauss, Leo**. *Natural Right and History*. Chicago, The University of Chicago Press, 1953. Página 173.

¹⁰² A história natural para Bacon, como vimos, não nos mostra como um dado nenhum movimento abstrato, mas apenas movimentos qualitativamente diferenciados que a tradição buscava pensar com as causas finais e que Bacon buscou pensar com a causa eficiente. Nesse sentido, frente à história [*historia naturalis*] o movimento abstrato das definições de Hobbes está para os movimentos determinados que entram nas definições de Espinosa assim como o trabalho abstrato que aparecia na economia política inglesa estava para o trabalho socialmente determinado que aparece nos conceitos dialéticos do materialismo histórico de Marx.

Como passar do conhecimento de uma essência conhecida, seja só por si mesma, seja pelo conhecimento de sua causa próxima, ao conhecimento de uma outra essência particular que ainda nos é desconhecida?

Em primeiro lugar, notemos como, após escrever que a definição perfeita enuncia uma essência particular afirmativa, Espinosa faz uma crítica indireta, sem mencionar os autores criticados, às definições que enunciam axiomas.

Mas a melhor conclusão deverá ser tirada de alguma essência particular afirmativa, ou seja, de uma verdadeira e legítima definição. Pois somente com axiomas universais a inteligência não pode descer às coisas singulares, uma vez que os axiomas se estendem a infinitas coisas e não determinam o intelecto a considerar uma certa coisa singular mais do que qualquer outra. Assim, o caminho certo da descoberta [*recta via inveniendi*] é formar pensamentos a partir de alguma definição dada, o que tanto mais feliz e facilmente ocorre quanto melhor houvermos definido uma coisa qualquer. Daí segue que o ponto capital de toda esta segunda parte do Método versa somente sobre isso, a saber, sobre conhecer as condições de uma boa definição e, em seguida, sobre a maneira de descobri-las [*invenire*].¹⁰³

Trata-se de uma crítica às definições de Bacon que não se distinguem muito bem dos axiomas? Trata-se de uma crítica às definições tais como eram feitas para arquitetar as filosofias da Natureza ou trata-se de uma crítica às definições restritas aos tratados de Geometria? Antes de tratar da parte negativa, leiamos o texto em que Espinosa enuncia o núcleo duro e a grande inovação da sua teoria da definição real.

“A definição, para que seja perfeita, deverá explicar [*explicare*] a essência íntima da coisa [*essentiam intimam rei*] e evitar que ponhamos no lugar dela alguns predicados próprios [*propria*].”¹⁰⁴

O exemplo é a definição de círculo oferecida por Euclides, definição que, em vez da essência íntima do círculo, enuncia a propriedade da equidistância dos raios. Espinosa, em seguida, adverte que a teoria da definição real é mais importante para a filosofia da Natureza do que para a Geometria.

¹⁰³Spinoza, Baruch. *TIE*. §93 e 94.

¹⁰⁴Spinoza, Baruch. *TIE*. §95

“E ainda que, como já disse, isso pouco importe no que se refere às figuras geométricas e outros seres de razão, contudo importa muito no que se refere aos entes físicos e reais [*entia physica et realia*], pois as propriedades das coisas não podem ser inteligidas [*intelliguntur*] se suas essências são ignoradas. Se, pois, omitimos as essências, necessariamente perverteremos a concatenação do intelecto que deve se referir à concatenação da Natureza e nos afastamos inteiramente de nosso escopo.”¹⁰⁵

A parte negativa da teoria da definição perfeita de Espinosa, assim, pressupõe a tradição da filosofia da Natureza erguida sobre definições, muito mais que a tradição dos tratados de Geometria, embora não os exclua. Ora, esta tradição, sabiam bem os leitores seiscentistas, estava inicialmente posta nos textos de Bacon.

A crítica à definição por propriedades, ou seja, a parte negativa da teoria da definição, menciona diretamente a definição de círculo oferecida por Euclides e indiretamente as definições ou vindimas de Bacon que permitiam inteligir movimentos particulares como causas de diferenciações de naturezas simples, mas não permitiam inteligir a gênese destes movimentos a partir do fundamento eterno da matéria, embora, como notamos de passagem, tenha este sido o grande propósito de Bacon, qual seja, refundar a filosofia da Natureza a partir dos fundamentos eternos da matéria.

Mas Bacon não elaborou, em seus escritos, uma teoria da definição que permitisse ao intelecto inteligir a produção das naturezas simples a partir da matéria eterna da Natureza, ou seja, a partir da quantidade infinita.

As condições para elaborar uma definição perfeita.

Espinosa distingue dois tipos de definições perfeitas: definição de uma coisa criada e a definição da coisa incriada.

Uma condição de ambas já foi mencionada no trecho acima. Uma definição real não enuncia axiomas abstratos, ela enuncia a essência particular de uma coisa real. A definição perfeita explica a essência íntima da coisa [*essentiam intimam rei*] e esta não pode ser substituída por propriedades ou predicados próprios [*propria*].

Espinosa enuncia duas condições para a elaboração da definição de uma coisa criada:

¹⁰⁵Spinoza, Baruch. *TIE*. §95

“I. Se a coisa é criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima [*comprehendere causam proximam*]. Por exemplo, o círculo, de acordo com esta lei, deve ser assim definido: ele é uma figura que é descrita por uma linha qualquer que tenha uma extremidade fixa e outra móvel. Está claro que esta definição compreende a causa próxima.

II. A definição ou conceito da coisa deve ser tal que todas as propriedades da coisa, considerada só e não conjuntada [*conjuncta*] com outras, possam dela ser concluídas, como se pode ver nesta definição do círculo. Pois dela se conclui claramente que todas as linhas conduzidas do centro à periferia são iguais.”¹⁰⁶

A definição do círculo compreende o movimento da linha como sua causa próxima. Não é um movimento geral a causa próxima de uma figura, mas o movimento particular de outra figura particular: no caso, o movimento da linha é a causa próxima que engendra a essência íntima da figura círculo. Além disso, como já tínhamos visto no exame da definição da esfera, por ocasião do exame da forma da ideia verdadeira, neste movimento, determinado pela essência particular, todas as propriedades estão contidas. Depreende-se daqui, por negação, uma crítica à geometria cinética, sobretudo de Hobbes, que explicava a gênese das figuras a partir de um movimento abstrato.

A definição perfeita, assim, não fica aquém das vindimas de Bacon que exprimiam apenas leis universais da Natureza, mas vai além dela já que a concepção da essência particular afirmativa permite conhecer dedutivamente todas as propriedades da coisa. Ela inclui, além disso, o movimento, mas sempre indica qual é o movimento particular que explica a gênese da essência definida e de suas propriedades. Mas não só: o movimento, que entra na definição de uma figura geométrica ou de uma coisa física, além de particular, sempre é determinado pela essência. Veremos que ele é determinado pela quantidade infinita e esta é o fundamento de produção e intelecção das essências das coisas fixas e eternas e, por conseguinte, das coisas finitas.

Ora, poder-se-ia argumentar, as definições que concebem essências particulares não se restringem ao que Bacon denominava de “naturezas concretas” ou “indivíduos”? Não se confundem com aqueles axiomas do segundo gênero que Bacon usava para pensar o processo latente e esquematismo latente no movimento de geração e corrupção dos

¹⁰⁶Spinoza, Baruch. *TIE*. §96.

corpos individuais? A teoria da definição perfeita, talhada para intuir essências particulares afirmativas, não teria ficado aquém das vindimas de Bacon por se restringir ao conhecimento de particulares, ao passo que as vindimas de Bacon permitiam conhecer as leis de diferenciação das naturezas simples que se conjugam na formação dos particulares? Afinal, com as vindimas, os intérpretes da Natureza poderiam conhecer a luz nas mais variadas diferenças de corpos coloridos, poderiam conhecer o calor nas mais variadas diferenças de quentura nos corpos sólidos, líquidos e gasosos, ao passo que com as definições perfeitas de Espinosa só poderiam conhecer corpos particulares isolados e a natureza teria a aparência do acaso e da fragmentação. Espinosa, se assim fosse, teria ficado aquém da ruptura empreendida por Bacon em face da lógica tradicional; a teoria da definição perfeita não seria senão uma escamoteada regressão ao linguajar vazio e abstruso da escolástica.

A essência de cada corpo individual, contudo, só poderá ser conhecida por definição a partir da definição da coisa incriada. As causas próximas das definições das coisas criadas ou finitas, como veremos, estão ligadas às coisas fixas e eternas que se originam da coisa incriada.

“Eis os requisitos para a definição da coisa incriada:

- I. Que exclua toda causa, isto é, que não careça de nenhum outro objeto além de seu próprio ser para a explicação de si;
- II. Dada a sua definição, que não haja mais ligar para a questão. Existe?;
- III. Que, em relação à mente, não contenha nenhum substantivo que possa ser adjetivado, isto é, que a definição seja explicada por meio de abstrações;
- IV. E por último (embora nem seja preciso dizer) requer-se que por sua definição todas as suas propriedades sejam concluídas.”¹⁰⁷

Distinguindo entre a definição da essência que é causa de sua explicação e a definição da essência cuja causa é outra essência, Espinosa pôde pensar numa relação interna, numa relação de causalidade eficiente imanente entre essência infinita e essência finita. Tendo como fundamento a definição da essência que é causa de si, a teoria da definição perfeita permite definir a partir dela todas as essências. Uma essência isolada é

¹⁰⁷Spinoza, Baruch. *TIE*. §97

impossível, já que defini-la é inteligir sua gênese e este conhecimento intuitivo depende do conhecimento da essência que é causa de si e de todas as coisas. Esta relação ou razão interna entre as essências é a chave para a invenção de novas definições a partir de definições já conhecidas.

Se a teoria da definição conduz o leitor do *TIE* a perceber, com o desenvolvimento da intuição, as essências das coisas particulares cuja existência é percebida pela imaginação, esta percepção das essências é a percepção de sua concepção a partir da essência que é causa de si. O conhecimento intuitivo com as definições perfeitas, assim, não fica aquém das vindimas de Bacon, não conduz à fragmentação, pois conduz a perceber os mesmos dados naturais particulares percebidos pela imaginação, porém agora tais como são produzidos na ordem de causalidade eficiente imanente da Natureza.

A definição da coisa incriada é o fundamento e somente a partir dela podem ser pensadas as ideias verdadeiras das coisas, ou seja, a realidade objetiva da coisa incriada é causa da realidade objetiva das coisas criadas. A ordem das ideias verdadeiras ou essências objetivas, assim, só pode ser a mesma que a ordem das coisas reais ou essências formais.

Sendo assim, como pensar e deduzir esta ordem da Natureza com as definições? A teoria da definição perfeita, como vimos, supera as definições da geometria euclidiana e a parte negativa da teoria (a crítica às definições por propriedades) contém como exemplo a definição de círculo elaborada por Euclides.

Porém Espinosa supera ainda a teoria euclidiana da proporcionalidade? A teoria da definição perfeita de Espinosa contém também uma teoria das séries proporcionais de causas eficientes imanentes, talhada para pensar a ordem necessária da Natureza.

Daí podemos ver que nos é necessário, prioritariamente, deduzir nossas ideias sempre de coisas físicas [*rebus physicis*], ou seja, de entes reais, progredindo, o quanto for possível, seguindo a série das causas [*serie causarum*] de um ente real para outro ente real e isso, em verdade, para que não passemos aos universais e abstratos ou, igualmente, para que não concluamos abstrações de algum ente real. Tanto uma coisa como outra interrompem o verdadeiro progresso do intelecto.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Spinoza, Baruch. *TIE*. §99.

O que são estas coisas físicas? Espinosa adverte que não se refere à série das coisas singulares mutáveis [*rerum singularium mutabilium*], mas às coisas físicas que são fixas e eternas. A essência de uma coisa singular que afeta nossa imaginação não pode ser conhecida adequadamente senão quando sua gênese é procurada nas coisas fixas e eternas. Novamente o método de Espinosa parece ecoar, à sua maneira, a história natural. Com efeito, o método de Bacon consistia, primeiramente, em elaborar um conhecimento das leis universais que determinavam as naturezas simples para, em seguida, passar ao conhecimento das naturezas concretas. Antes de conhecer este ou aquele corpo humano, este ou aquele corpo de leão, Bacon recomendava iniciar com o conhecimento das “formas” que determinam as variações nas naturezas simples, ou seja, as leis naturais que determinam as variações na luz, no calor, no peso, etc...

Como definir uma coisa individual ou concreta, como conceber a gênese de sua essência?

Esta, em verdade, deve ser procurada somente nas coisas fixas e eternas e também nas leis inscritas nestas coisas, como em seus verdadeiros códigos, leis segundo as quais todos os singulares são produzidos [*fiunt*] e ordenados [*ordinantur*]. Mais ainda: estas coisas singulares mutáveis dependem tão íntima [*intime*] e essencialmente (por assim dizer) das coisas fixas que sem elas não podem ser nem ser concebidas.¹⁰⁹

A escrita de Espinosa parece ecoar a escrita de Bacon em muitos pontos. A maneira de enunciar o vínculo entre as coisas fixas e a essência da coisa mutável, por exemplo, lembra a maneira baconiana de enunciar a relação entre a natureza simples e a forma. A metáfora do livro da Natureza, de um código linguageiro, também, como veremos, parece um eco, embora ligeiramente modificado, do texto de Bacon.

Notemos agora que Espinosa utiliza o plural: menciona não uma coisa fixa e eterna, mas coisas fixas e eternas. O conhecimento das essências das coisas singulares mutáveis deve ser buscado no conhecimento das coisas fixas e eternas [*a fixis aeternis rebus*] e também nas leis inscritas nestas coisas. O que são estas coisas fixas e eternas? O que são as leis nelas inscritas?

¹⁰⁹Spinoza, Baruch. *TIE*. §101.

Nos textos de Bacon, como vimos, as naturezas simples são ditas coisas eternas e universais¹¹⁰. Mais ainda: a eficácia da história natural como método consiste precisamente em propiciar a descoberta das leis que determinam as naturezas simples. Na investigação acerca do calor, por exemplo, o método permitiu descobrir um movimento expansivo determinado como a lei natural que determina suas variações de quentura.

Considerando que o *Tratado da Emenda do Intelecto* foi escrito para leitores que, como Oldenburg e Boyle, conheciam o método de Bacon, podemos supor que as coisas fixas e eternas são as naturezas simples de Bacon, ou seja, a luz, o calor, o som, etc... Ora, se as *coisas fixas e eternas* são as *naturezas simples*, então as leis nelas inscritas são as leis do movimento e do repouso.

A chave para a invenção de novas definições é elaborar, primeiramente, as definições das coisas singulares que são fixas e eternas. Tais definições servirão para descobrir as definições das essências mutáveis, como se fossem o termo médio entre as definições do ser realíssimo e as definições das coisas singulares mutáveis.

Estas coisas fixas e eternas, embora sejam singulares, serão para nós, dada a presença ubíqua e a latíssima potência delas, como se fossem universais, ou seja, como se fossem gêneros das definições de todas as coisas singulares mutáveis e causas próximas de todas as coisas¹¹¹.

As naturezas simples são singulares, mas entram como causas próximas nas definições das coisas singulares mutáveis [*rerum singularium mutabilium*]. Não entram como causas próximas de algumas somente, mas de todas as coisas [*causae proximae omnium rerum*].

O conhecimento de sua gênese permitirá deduzi-las como propriedades singulares da essência formal da extensão, ou seja, como determinações imanentes da quantidade infinita. Se nelas estão inscritas as leis do movimento e do repouso, assim é pela essência

¹¹⁰... devemos dizer que este modo de operar (em que as naturezas simples são intuídas nos corpos concretos) procede [*procedit*] daquelas coisas que na Natureza são constantes, eternas [*aeternas*] e universais [*catholicas*], e abre largas vias à potência humana (...)" **Bacon, Francis**. *Instauratio Magna*. In: *The works of Francis Bacon*. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. Boston: Taggard and Thompson, 1866, volume II. (Livro II, axioma 5).

¹¹¹**Spinoza, Baruch**. *TIE*. §101

formal da extensão que se inscreve nestes códigos, as naturezas simples, pelos movimentos particulares que lhes determinam as diferenciações intrínsecas.

Passemos agora ao estudo da metáfora da linguagem da Natureza, que consiste num lugar comum herdado do Renascimento pelo Grande Racionalismo. Espinosa, com efeito, não utiliza a metáfora referindo-se à linguagem matemática, ele a utiliza antes se referindo terminologia da filologia renascentista [*veris codicibus*]. Na verdade, a tradição da metáfora do livro da Natureza remonta a fontes da Antiguidade e da Idade Média. Em alguns casos aparecia explicitamente como metáfora, em outros era tomada em sentido literal¹¹². Sobre o uso desta metáfora no Grande Racionalismo, vale conferir o estudo de Jacqueline Lagrée que trabalha o uso deste lugar comum em textos renascentistas e em textos do Grande Racionalismo: em particular, ela examina o uso da metáfora nos textos de Raymond de Sebond, Galileu e Espinosa¹¹³. O amigo do pai de Montaigne usava a metáfora de um livro de gramática: na Natureza, por translação de sentido, poder-se-ia encontrar letras, palavras, frases e, em suma, a Natureza ela mesma poderia ser considerada como um grande discurso proferido por Deus. Galileu usava a metáfora de um livro de cálculo: a Natureza poderia ser considerada um livro de cálculo matemático e nela poderíamos encontrar os caracteres matemáticos com que o próprio Deus escreve os acontecimentos na matéria.

Bacon usava a metáfora de maneira semelhante a Raymond de Sebond, mas sem tomar a metáfora em sentido literal: as naturezas simples são como as letras com que Deus escreve e pensa seus trabalhos na Natureza [*God's Works*] e que são diversos das palavras de Deus [*God's Words*], pois estas Deus as teria pronunciado apenas nas Escrituras.

Este manuseio da metáfora, aliás, fica claro pelas muitas variações a que ela se submete no texto de Bacon. Ele usa o lugar comum propondo como metáfora um livro de lógica tradicional: a natureza simples é como uma “espécie” que contém os corpos individuais e a lei natural é como se fosse um “gênero” que contém as naturezas simples. Este uso metafórico, em Bacon, consiste num uso retórico desta figura, pois ele foi talvez

¹¹²Curtius, Ernst Robert. *Literatura européia e idade média latina. Op. Cit.* Ver o capítulo XVI, *O livro como símbolo*. P. 375 a 431.

¹¹³Lagrée, Jacqueline. *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité Théologico-Politique: hommage à Stanislas Breton*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004.

o primeiro e mais radical crítico do discurso lógico da escolástica. O uso da figura serve para indicar que a Natureza tem uma “lógica” que escapa à lógica tradicional e para a qual ele elaborou a sua “nova lógica”.

Ora, esta metáfora da Natureza como um livro escrito com a lógica dos gêneros e das espécies aparece no *TIE*, como vimos no trecho acima citado, apesar da crítica à “velha lógica” feita por Espinosa no *Breve Tratado*. O conhecimento da gramática e da lógica das classes de gêneros e espécies, assim, permite imprimir nova significação a estes discursos tradicionais, permite transformá-los para que veiculem outros sentidos: em suma, permite subverter a lógica do discurso tradicional sobre as leis necessárias da Natureza, permite a Espinosa elaborar um *contradiscorso* no campo da filosofia da Natureza.

“A lei inscrita nas coisas – o código de sua geração e de seu ordenamento – possui exatamente o mesmo estatuto que a sintaxe face à morfologia e tanto a sintaxe quanto o código são conhecidos pela razão, isto é, concernem às propriedades comuns às partes e ao todo.”¹¹⁴

No *TIE*, assim, Espinosa sugere que as coisas fixas e eternas sejam consideradas como se fossem os gêneros de que são deduzidas as definições das coisas singulares mutáveis [*tanquam genera definitionum rerum singularium mutabilium*].

Após esta indicação das fontes renascentistas e racionalistas desta metáfora empregada por Espinosa no *TIE*, voltemos à questão dos códigos em que se inscreve a essência da quantidade infinita. Como formar as definições destas coisas que, embora criadas, não são mutáveis? Como definir as coisas singulares físicas que são fixas e eternas?

Aqui, para voltar ao nosso propósito, me esforçarei por tratar apenas das coisas que parecem necessárias para que possamos chegar ao conhecimento das coisas eternas [*ad cognitionem rerum aeternarum*] e para que formemos suas definições de acordo com as condições acima mencionadas.¹¹⁵

¹¹⁴Chauí, Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo, Editora Brasiliense, Primeira Reimpressão, 1999. Página 27.

¹¹⁵Spinoza, Baruch. *TIE* §103

Trata-se, portanto, prioritariamente de formar as definições das coisas eternas. Espinosa reconhece que, para formar depois o conhecimento das coisas singulares mutáveis, será preciso, além do conhecimento da gênese ontológica das coisas eternas, para o qual o *Tratado da Emenda do Intelecto* fornece os auxílios, elaborar os auxílios [*auxilia*] para os sentidos. O texto de Espinosa parece aqui referir-se à doutrina dos auxílios para os sentidos, elaborada por Bacon.

Assim como o método no texto de Bacon é dividido em duas partes, a primeira consistindo na aquisição *do primeiro gênero de axiomas*, a saber, os axiomas mais universais que se referem às naturezas simples, a seguida consistindo na elaboração de experimentos que permitirão deduzir *o segundo gênero de axiomas*, a saber, os axiomas menos gerais que se referem ao esquematismo e ao processo latente dos corpos individuais ou concretos, assim também no texto do *TIE* o método recomenda, para formar as *definições das coisas singulares mutáveis*, experimentos e auxílios que permitirão conceber as *definições das coisas fixas e eternas*.

Espinosa prioriza a descoberta das definições das coisas eternas, ou seja, o conhecimento de sua gênese. Espinosa não se limitará, como Bacon, ao conhecimento do movimento como lei que determina as diferenças internas de uma natureza simples, porquanto buscará mostrar como a quantidade infinita engendra as naturezas simples a partir de si pelas leis do movimento e do repouso. A teoria da definição perfeita mostra que cada movimento intrínseco à natureza simples, nela se inscrevendo como em seu verdadeiro código, não é senão uma inscrição da própria essência formal da quantidade infinita e que as naturezas simples, assim, nada são além de determinações imanentes da quantidade infinita.

Este conhecimento intuitivo da gênese das naturezas simples permitirá, em seguida, um conhecimento intuitivo da essência de cada coisa singular mutável da Natureza, ou seja, um conhecimento de sua gênese a partir da quantidade infinita.

Ordem necessária da Natureza e teoria das proporções.

A história natural de Bacon, como vimos, permitia conhecer as coisas individuais como conjugações das naturezas simples. O método das definições, no *Tratado da*

Emenda do Intelecto, supera o método de Bacon, pois fornece os auxílios para que o intelecto conheça a gênese ontológica das próprias naturezas simples, ou seja, para que o intelecto as conheça tal como são produzidas pela quantidade infinita.

Ao enumerar as propriedades do intelecto, Espinosa afirma que a ideia do movimento é formada a partir da ideia da quantidade, esta sendo uma ideia absoluta e aquele uma ideia determinada. O exemplo é a construção de *figuras geométricas*. Assim como não é concebível um movimento geral e abstrato na Geometria, mas apenas movimentos particulares de determinadas figuras, na física só é concebível um movimento determinado pela quantidade infinita. Em outras palavras, as relações de movimento e repouso não são absolutas e indeterminadas, pois elas são determinações da quantidade infinita: esta sim é absoluta e os movimentos e repousos sempre determinados por ela.

A essência formal da quantidade infinita é causa da essência formal do movimento e o intelecto percebe a essência objetiva do movimento como uma determinação da essência objetiva da quantidade infinita¹¹⁶.

“As propriedades do intelecto que principalmente notei e que entendo claramente são as seguintes:

- I- Que ele envolve a certeza, isto é, que as coisas são, formalmente, como estão objetivamente contidas no intelecto.
- II- Que ele percebe certas coisas, quer dizer, forma algumas ideias absolutamente e algumas ideias ele forma a partir de outras ideias. Assim, a ideia de quantidade, forma-a absolutamente, sem necessidade de outras ideias; a ideia de movimento, ao invés, não forma senão considerando a ideia de quantidade;”¹¹⁷

O movimento que entra na definição de uma figura geométrica como sua causa próxima é ele mesmo uma determinação particular da quantidade infinita. Em outras palavras, um movimento particular não pode ser apreendido senão como uma determinação particular da quantidade infinita que, por sua vez, não é pensada senão

¹¹⁶Se nos recordarmos dos termos empregados por Espinosa na primeira carta a Oldenburg, poderemos verificar como, em 1661, Espinosa já concebida o movimento e suas leis como um modo, embora infinito, do atributo extensão. Ele frisa, com efeito, que o movimento não é a essência mesma do atributo extensão, mas uma consequência dela.

determinando movimentos particulares que se inscrevem nas coisas fixas e eternas, ou seja, nos sensíveis que Bacon chamava de “naturezas simples”.

Como as diferenciações de cada sensível ou natureza simples não são senão movimentos particulares determinados pela quantidade infinita, as ideias de cada uma destas diferenciações envolvem a ideia da quantidade infinita e o intelecto infinito as produz a partir da ideia da quantidade infinita.

Esta diferença entre ideia absoluta (ideia da quantidade infinita) e ideia determinada (ideia do movimento determinado que engendra a coisa mutável) permite reelaborar a teoria das proporções. Com efeito, sendo o escopo do *TIE* mostrar a “união do ânimo com a natureza inteira”, a emenda do intelecto finito é torná-lo apto a conceber ideias verdadeiras segundo a lógica do próprio intelecto infinito. A teoria da definição perfeita é poderoso auxílio para a realização deste escopo e ela contém, pelos vínculos internos das definições umas com as outras, uma peculiar reelaboração da teoria das proporções talhada para pensar a ordem de causalidade eficiente que é o vínculo interno entre as coisas físicas reais.

Com efeito, reproduzir objetivamente a ordem de causalidade segundo a qual a *essência formal de uma coisa singular mutável* é produzida pela *essência formal da quantidade infinita* nada mais é que pensar segundo a lógica do intelecto infinito. As propriedades do intelecto, ao fim do *Tratado da Emenda*, são as leis lógicas do intelecto infinito, ou seja, as leis segundo as quais produz suas ideias e o intelecto finito se emenda à medida que forma suas ideias de acordo com estas leis.

Em que medida, porém, uma reelaboração da teoria das proporções permite, ao intelecto finito, conhecer as formas das ideias verdadeiras do intelecto infinito? Em que medida a teoria da definição perfeita de Espinosa contém uma reelaboração da teoria das proporções para pensar a razão entre as essências objetivas e as essências formais?

O vocabulário e as questões da *mathesis universalis*, como sabemos, Espinosa não herdara de Bacon, mas de Descartes. Nas *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes revolucionou a matemática propondo uma reelaboração da teoria das proporções de Euclides a partir de uma distinção entre ideias simples e ideias compostas. Como vimos acima, a distinção proposta por Espinosa é outra, não entre simples e compostas, mas

¹¹⁷Spinoza, Baruch. *TIE*. §108

entre absoluta e determinadas. E também o uso da teoria das proporções é outro, pois as proporções são utilizadas para pensar os vínculos internos entre essências e a passagem dedutiva de uma essência a outra é concebida como um movimento de produção ou gênese imanente.

Repassemos, brevemente, alguns pontos do que Descartes afirmara nas *Regulae ad directionem ingenii*. O núcleo duro, para o que nos interessa aqui, consiste na questão que será retomada por todo o Grande Racionalismo: há uma nova lógica que supere a “velha lógica” da predicação e permita fundar em outras bases a filosofia da Natureza? Descartes enfrentou esta questão investigando a matemática e apresentando como nova lógica a *mathesis universalis*. Como pensar a matemática para que, a partir dela, o intelecto pense a partir das “naturezas simples”¹¹⁸? Como reelaborar a teoria das proporções para que, partindo da intuição de “naturezas simples”, o intelecto deduza as intuições de naturezas compostas?

Descartes utilizou a teoria das proporções de Euclides para elaborar a geometria analítica, ou seja, as equações que são conversíveis em sistemas de coordenadas e, reciprocamente, as leis das figuras geométricas que permitem, nos sistemas de coordenadas, convertê-las a equações; as variáveis relacionadas numa equação são *séries de razões* cuja variação é infinita e as relações entre estas variáveis (a equação propriamente dita) nada mais é que uma razão [*ratio*] entre séries de grandezas proporcionais, cada variável sendo uma série proporcional às outras com que se relaciona na equação¹¹⁹.

Nas duas primeiras propriedades do intelecto, tais como enumeradas por Espinosa, podemos perceber a diferença em relação a Descartes. A certeza envolvida pelo intelecto, com efeito, é certeza de perceber a ordem das ideias ou essências objetivas, tal como são na ordem das coisas ou essências formais. Se a quantidade infinita é absoluta e o movimento determinado, então o intelecto concebe a ideia do movimento a partir da

¹¹⁸Descartes também manteve o vocabulário de Bacon nas *Meditações*. No *Argumento do Sonho*, por exemplo, ele fala das “naturezas simples” como fundamentos de todo o sensível embora Descartes por “natureza simples” entendesse as chamadas “qualidades primárias”: a figura, o número, etc...

¹¹⁹Este desenvolvimento da teoria das proporções de Euclides foi elaborado por Descartes, nas *Regulae*, para pensar as “naturezas simples” e o desenvolvimento posterior da geometria analítica, com Newton, deveu-se ao estudo das obras de Descartes na Royal Society. Com efeito, as variáveis das equações

ideia da quantidade infinita. O intelecto finito não constrói uma ordem das razões: ele segue a lógica do intelecto infinito e apreende as razões internas de produção das essências formais ou coisas reais.

O intelecto infinito forma as ideias determinadas a partir das ideias absolutas. Passemos à terceira propriedade do intelecto.

III- As ideias que forma absolutamente exprimem o infinito; as que são determinadas, forma-as de outras ideias. Assim se o intelecto percebe a ideia de quantidade por uma causa, então determina esta causa pela quantidade; como quando, por exemplo, pelo movimento de algum plano percebe se originar um sólido, pelo movimento de uma linha um plano e pelo movimento de algum ponto uma linha. Estas percepções, na verdade, não servem para entender, servem apenas para determinar a quantidade. Isso também fica claro pelo seguinte: concebemos estas percepções tendo origem no movimento, mas o movimento não é percebido senão tendo sido percebida a quantidade; além disso, podemos continuar ao infinito o movimento que forma a linha, mas não poderíamos assim fazer se não tivéssemos a ideia da quantidade infinita [*ideae infinitae quantitatis*].¹²⁰

O intelecto, seja ele finito ou o infinito, jamais causa ou produz a quantidade infinita, como supõem as leituras idealistas. O intelecto, ao pensar a gênese ontológica dos corpos singulares mutáveis, reproduz objetivamente a sua gênese formal, ou seja, percebe como a quantidade infinita se determina nos movimentos deste ou daquele corpo particular.

Comentando as dificuldades de tradução deste trecho e o engano dos tradutores que modificam o texto para interpretá-lo de maneira idealista, como se a quantidade infinita fosse causada ou produzida pelo movimento e este pelo intelecto, Lívio Teixeira escreve:

fundamentais da filosofia da Natureza de Newton parecem ter sido construções matemáticas feitas para pensar as “naturezas simples”, muito mais que os corpos individuais.

¹²⁰ Spinoza, Baruch. *TIE*. §72

“... o movimento de um plano, que forma um corpo, é *causa* do corpo só como quantidade determinada; a quantidade em si, em sua essência, não é originada por esse movimento, que, aliás, pressupõe a quantidade.”¹²¹

Frisemos, nesta terceira propriedade, a distinção entre ideias formadas absolutamente e ideias determinadas. Uma quantidade determinada só é inteligível a partir da quantidade infinita. As definições geométricas do ponto, da linha e do sólido, assim, enunciam, cada qual à sua maneira, uma quantidade determinada que, por um movimento particular, engendra uma outra quantidade determinada.

O ponto é uma quantidade determinada cujo movimento determina outra quantidade, qual seja, a linha e esta, por sua vez, dados movimentos determinados, como o circular, se determina de outra maneira, a saber, na quantidade determinada de uma figura, o círculo. Todas estas definições geométricas, contudo, são definições de quantidades determinadas e não permitem perceber senão como algumas quantidades determinadas determinam algumas outras quantidades determinadas.

Para inteligir estas quantidades determinadas, portanto, não basta engendrar a definição de uma a partir da outra e nem tampouco referir todas elas ao movimento que perpassa todas embora se diferencie em cada uma delas, pois é preciso inteligir a quantidade infinita como causa de todos os movimentos determinados e, portanto, como causa imanente de cada quantidade determinada por algum movimento particular.

Espinosa assinala uma diferença radical entre as *definições de figuras geométricas* e as *definições de coisas físicas reais*: as definições geométricas são construções engenhosas e são determinações da quantidade, mas elas não permitem inteligir senão a maneira como o engenho do geômetra constrói as figuras e determina a quantidade; elas não permitem inteligir a quantidade infinita como origem dos movimentos e das determinações da quantidade, embora sejam construções concretas ou materiais do geômetra.

¹²¹Verificar a nota 63 de Lívio Teixeira. **Espinosa, Bento.** *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Página 63 e 64.

“O que caracteriza uma definição real não é o fato de referir-se a algo existente fora da nossa mente, mas de oferecer o modo de seu engendramento – a gênese do objeto definido é sua definição real. Será, pois, pela presença ou ausência da operação geratriz que poderemos distinguir a definição nominal da definição real.”¹²²

A apreensão da operação geratriz, assim, permite distinguir as definições reais das definições nominais e permite, além desta diferença, conceber a gênese das próprias figuras geométricas a partir da quantidade infinita. Engendradas por movimentos que os próprios geômetras imprimem às figuras, somente por meio dos geômetras nelas se inscreve a quantidade infinita. Mas e como elaborar as definições das outras instituições humanas, isto é, instituições que não são *entes de razão*, não são produzidas pela razão humana, mas são, como as instituições políticas, construídas pelos desejos, apetites e paixões humanas?

Para levar adiante nossas interrogações acerca das definições da política de Espinosa, examinemos como ele as emprega no discurso sobre as coisas políticas que foi elaborado, inicialmente, pela escrita do *Tratado Teológico-Político*.

¹²²**Chauí, Marilena.** *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-*

Capítulo 5.

As definições da política.

No pequeno proêmio que abre o capítulo XVI, após afirmar ter concluído o percurso investigativo que estabelece a diferença entre a filosofia e a teologia, Espinosa passa à parte política propriamente dita do *Tratado Teológico-Político* enunciando a questão que articula o sentido de sua argumentação.

“Chega o momento de interrogar [*ut inquiramus*] até onde se estende [*extendit*], numa República livre, a liberdade individual de pensar e dizer o que se pensa.”¹²³

A questão da liberdade de pensamento na República, assim, será investigada não com os fundamentos e com o escopo da teologia. A questão política da liberdade de pensamento que historicamente motivou interrogações¹²⁴ filosóficas desde os diálogos sobre Sócrates será retomada por Espinosa como motivo central de uma interrogação erguida e sustentada com os fundamentos e com o escopo da filosofia. Os capítulos anteriores preparam os argumentos políticos do capítulo XVI à medida precisa em que estabelecem a diferença radical entre filosofia e teologia.¹²⁵

Os fundamentos da filosofia, quais sejam, as noções comuns e a história da Natureza, permitirão realizar o seu escopo, que nada é além da verdade, no campo das questões políticas. O escritor e o leitor-filósofo, assim, trabalham com a elaboração de um discurso filosófico que explica a gênese de seu sentido e que, além disso, explica a gênese e o sentido do discurso outro que a ele se opõe. Explicando a gênese e o sentido do discurso teológico, o discurso filosófico do *TTP* se realiza também como contradiscurso, pois mostra de seu próprio interior e com seus fundamentos como o discurso teológico forma escritores e leitores que não podem compreender o sentido do discurso filosófico.

¹²³ **Spinoza, Baruch.** *Tractatus Theologico-Politicus*. Texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF, 1999. **XVI**, §1. Página 504 (3-5).

¹²⁴ “A filosofia não toma o contexto como um dado, ela se volta para ele em busca da origem e do sentido das questões, das respostas e da identidade daquele que questiona e, assim, ela acede à interrogação, que anima todas as questões de conhecimento, mas que é diversa delas.” **Merleau-Ponty, Maurice.** *Interrogation et intuition*. In: *Le visible et l'invisible*. Paris. Gallimard, 1964. Pág: 140.

¹²⁵ “O escopo da filosofia nada é além da verdade e, como já mostramos com suficiência, o escopo da fé nada é além da obediência e da piedade. Em seguida, o fundamento da filosofia são as noções comuns [*notiones communes*] que devem ser procuradas apenas na Natureza [*ab ipsa Natura peti debent*]. O fundamento da fé são as histórias e a língua, que devem ser buscadas, como mostramos no capítulo VII, apenas na Escritura e na revelação [*ex sola Scriptura et revelatione*].” **Spinoza, Baruch.** *TTP*. *Idem*. XIV. §13. Pág: 480 (8 a 13).

Assumindo a questão política clássica da liberdade de pensamento, a interrogação de Espinosa se efetua com um exame ordenado [*ut hoc ordine examinemus*] dos fundamentos da República. Quais são os fundamentos da República? Eles são nomeados no próprio título do capítulo XVI: “*Dos fundamentos da República: do direito natural e civil de cada indivíduo; do direito dos poderes soberanos [summarum potestatum jure].*”

Mas o que significa um exame ordenado da questão? Trata-se aqui da ordem e concatenação de imagens, da concatenação cronológica de narrativas, da ordenação lógica de argumentos, trata-se da ordem e conexão necessária da Natureza?

A escrita espinosana situa os leitores numa interrogação que se realiza a partir de definições. A ordenação lógica dos argumentos que seguem das definições, porém, não é abstrata como são as ordenações imaginativas de narrativas nos hieróglifos, pois seu escopo é situar o leitor na inteligência da ordem necessária da Natureza que lhe permitirá, destarte, o conhecimento causal da política.

De fato, como nos alerta Espinosa no capítulo VII, as definições são elaboradas a partir da história. Se a história da Natureza [*historia Naturae*] garante ao intelecto que as definições genéticas guardam raízes fundas no concreto da Natureza, as definições do intelecto garantem ao conhecimento sensível que os dados da história podem ser percebidos na ordem necessária da Natureza.

A estruturação lógica da escrita política, no capítulo XVI, poderia parecer, a um leitor idealista, a construção de uma ideia abstrata, um ideal de República. Como, porém, o leitor filósofo já foi advertido por Espinosa, no capítulo VII, de que as definições se fundamentam na história da Natureza e também, no capítulo XIV, de que o fundamento da teologia são as Escrituras que fornecem as narrações de revelações, ao passo que o fundamento da filosofia é a história da Natureza que fornece as noções comuns, trata-se de uma aparência quiçá bloqueadora do sentido.

A estrutura lógica do capítulo XVI, ou seja, a ordem de exame dos fundamentos da República, pode ser lida de outra maneira. Trata-se de oferecer ao leitor, pela articulação das definições com as noções comuns e com a história da Natureza, as vias para o conhecimento causal da lógica do poder.

A história e as definições da política.

Qual a relação entre a história e as definições na política? Se o princípio da imanência é regra não só da história da Natureza, mas também de seus vínculos com definições reais, então o discurso político espinosano opera com a reversibilidade entre análise e síntese.

O método da história da Natureza conduz a uma ordenação do conhecimento dos dados naturais para que o intérprete elabore as definições reais com que perceberá a ordem de produção das essências formais. Na história da Natureza, com efeito, a história dos corpos particulares permite percebê-los a partir das “*coisas maximamente universais*”, ou seja, percebê-los realizando suas operações segundo as “*leis do movimento e do repouso*”. A partir destas noções comuns, o intérprete passa à elaboração das definições e, ao fim do percurso lógico, os mesmos corpos que de início foram investigados pela história da Natureza passam a ser também inteligidos com as definições reais.

Percebidos em sua gênese ontológica, os corpos são inteligidos como essências singulares, partes da ordem necessária da Natureza. No início e no fim do percurso, o discurso espinosano visa ao conhecimento dos singulares.

“Porque a ordem visa ao conhecimento dos singulares, tanto no *Teológico-Político* quanto na *Emenda do Intelecto*, a exigência de ordenamento desemboca numa outra, qual seja, na da definição perfeita.”¹²⁶

Em que dimensão da experiência política o sentido das definições situa o leitor que se esforça para pensar adequadamente a partir delas? Qual o sentido das definições? Se o vínculo entre as definições e a história da Natureza é dado pela mesma regra da imanência, então não há definições reais cujo sentido não esteja lastreado na história.

O capítulo XVI do *TTP* não é um conjunto de generalizações precipitadas que redundam em teses abstratas. Trata-se de um discurso talhado, qual um instrumento ótico,

¹²⁶Chauí, Marilena de Souza. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Página 580.

para um leitor filósofo que opere a passagem sintética das essências aos dados históricos: o discurso mostra que a gênese da experiência política é apreendida como estrutura articulada de potências relativas. As definições da política sustentam argumentos de um discurso cujo sentido conduz o leitor, que se esforça para pensar adequadamente a política, a inteligir como é produzido, na ordem necessária da Natureza, o corpo particular de que faz a história¹²⁷.

A experiência política é apreendida em sua gênese e, reciprocamente, as essências são percebidas em sua história particular. Não poderia ser diferente, já que não há essências gerais e abstratas na filosofia de Espinosa. A particularidade do dado histórico está intimamente ligada à singularidade da essência finita. No caso dos corpos políticos, foco do capítulo XVI, a história de repúblicas singulares, herança clássica assumida pelos historiadores humanistas, comunica internamente com o conhecimento causal propiciado pelas definições da política de Espinosa.

O discurso espinosano, no capítulo XVI, constrói uma estrutura complexa de definições do campo político com três grandes momentos: (1) definições que constroem o jusnaturalismo, ou seja, que exprimem o direito natural dos indivíduos; (2) definições que constroem o conceito de *imperium* como a totalidade das instituições de uma sociedade, ou seja, que exprimem o direito natural de uma sociedade como *essentia particularis*; (3) definição que constrói o conceito de Estado [*summa potestas*], ou seja, que exprime o poder soberano de uma instituição particular, qual seja, o Estado ou República.

Como estes três grandes momentos se articulam na estrutura argumentativa do capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*? A estrutura argumentativa é dedutiva e o sentido da ordenação dos momentos, no texto de Espinosa, não é senão permitir ao leitor deste discurso filosófico, fundamentado em definições reais, inteligir a gênese da história política a partir da ordem necessária da Natureza. Estes três grandes momentos dedutivos

¹²⁷Em um curso de pós-graduação sobre a parte cinco da *Ética*, ministrado no primeiro semestre de 2009, Marilena Chauí nos indicou que a formação da ciência intuitiva do corpo próprio, da proposição 22 adiante, ou seja, o conhecimento do corpo sob o aspecto da eternidade [*sub specie aeternitatis*] consiste em conhecer adequadamente como o corpo próprio é produzido na ordem necessária da natureza. Trata-se, então, de conhecer a particularidade de nosso corpo próprio tal como ela é produzida pela causalidade eficiente imanente do atributo extensão. O corpo político, como o corpo próprio, sempre é uma particularidade única, embora tenha necessárias propriedades comuns com os outros corpos que também são únicos. Conhecer intuitivamente, por via de definições, um corpo político particular é conhecê-lo como essência

do texto de Espinosa podem ser verificados a partir do seguinte esquema de leitura do capítulo XVI:

- (1) Proêmio¹²⁸.
- (2) Definição do direito natural dos indivíduos¹²⁹.
- (3) Definição do direito da potência social, ou seja, definição do *imperium* democrático.¹³⁰ Esta é a principal definição da política e nela estão incluídas as definições do Estado e de todas as instituições políticas que seguem como propriedades do Estado.
- (4) Definição do poder do Estado [*summa potestas*]¹³¹. Desta definição Espinosa deduz as definições das instituições que seguem do Estado: definição de direito civil privado [*jus civile privatum*], violação do direito [*injuria*], justiça [*justitia*], injustiça [*injustitia*]; confederados [*confoederatus*] e inimigos [*hostis*]; crime contra o poder público [*crimen laesa majestatis*]¹³².
- (5) Respostas às objeções de teólogos-políticos.¹³³

Esta ordem lógica dos argumentos, fundada nas definições reais e lastreada na história da Natureza, está toda costurada pelas noções comuns que aparecem expressas no texto do *Tratado Teológico-Político* em diversos momentos, sob a forma de enunciados que exprimem não a gênese da essência de uma coisa singular, mas a gênese de uma lei da Natureza que regra as operações das coisas finitas. Verificaremos na leitura minuciosa do capítulo XVI como os enunciados que exprimem as leis necessárias da Natureza se relacionam com as definições reais.

Para maioria dos intérpretes que trabalharam com a história da formação das obras de Espinosa, o *Tratado Teológico-Político* é a obra de transição para a maturidade

particular afirmativa produzida, na ordem necessária da natureza, pela essência própria da substância absolutamente infinita.

¹²⁸ Spinoza, Baruch. *TTP. Idem.* XVI. §1. Pág: 504 (1 a 8).

¹²⁹ Spinoza, Baruch. *TTP. Idem.* XVI. §2,§3§4. Págs: 504, 506 e 508.

¹³⁰ Spinoza, Baruch. *TTP. Idem.* XVI. §5 até §12. Págs: 508 a 520.

¹³¹ Spinoza, Baruch. *TTP. Idem.* XVI. §7 (15 a 24) até §9. Págs: 514 a 518.

¹³² Spinoza, Baruch. *TTP. Idem.* XVI. §13 até §18. Págs: 522 a 526.

¹³³ Spinoza, Baruch. *TTP. Idem.* XVI. §19 até § 22. Págs: 526 a 531.

precisamente por iniciar a incorporação da teoria das noções comuns¹³⁴ no discurso filosófico. Nem todos concordam que nas obras de juventude, o *Breve Tratado* e o *Tratado da Emenda*, não houvesse o desenvolvimento inicial do que viria a ser a teoria das noções comuns. Rousset, por exemplo, afirma que a teoria das noções comuns não foi desenvolvida no *Breve Tratado*, mas começou a ser desenvolvida ou ao menos esboçada precisamente com a teoria das *coisas fixas e eternas* do *Tratado da Emenda*¹³⁵.

Vittorio Morfino, porém, sustentou que a teoria das noções comuns surgiu apenas durante a redação do *Tratado Teológico-Político* que conduziu Espinosa, ao longo de quase uma década, à leitura dos textos clássicos de política e história, mas, em especial, à leitura de Maquiavel: neste boníssimo encontro com Maquiavel que outrora, como ele mesmo relata, se preparava para ler os clássicos romanos como se os encontrasse para uma conversa entre amigos, Espinosa passou a se ocupar com as questões clássicas da política e elaborou sua teoria das noções comuns.

A *teoria da definição perfeita* também se beneficiou com este feliz encontro. Embora Espinosa tivesse escrito, no *TIE*, que o conhecimento da existência das coisas finitas dependia do conhecimento das *séries* de coisas circunstantes e que, para obter este conhecimento, não bastava a *teoria da definição perfeita* como auxílio para o intelecto, pois seria preciso obter ainda, conforme indicações de Bacon, os auxílios para os sentidos, Espinosa não introduziu nenhum método para conhecer as *séries* de coisas finitas.

De fato, o único método do *TIE* é o método de emenda que se perfaz com a elaboração da teoria das definições reais. Talvez Espinosa pretendesse, se continuasse a redação do *TIE*, redigir alguns parágrafos em que descrevesse os auxílios para os sentidos

¹³⁴Sobre o surgimento da expressão *notiones communes* no *TTP*, Jacqueline Lagrée, examinando detalhadamente os capítulos em que é empregada, mostrou que ela é usada com dois sentidos diversos ao longo do texto, quais sejam, o sentido estoíco de opinião aceita e partilhada por todos, bem como o sentido euclidiano de axioma matemático. Estes dois sentidos corroboram a tese de que o *Tratado Teológico Político* é um livro inteligível e hieroglífico ao mesmo tempo, pois a mesmíssima expressão *notiones communes* é usada em momentos diversos do mesmo texto seja como lugar comum retórico, seja como axioma que segue de uma definição real. Sobre as noções comuns no *Tratado Teológico-Político*. **Lagrée, Jacqueline.** *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité Théologico-Politique: hommage à Stanislas Breton.* Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004. Páginas 90 e 91.

¹³⁵ Ler as referências da nota 95, à página 120. **Rousset, Bernard.** *La perspective finale de "L'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme – l'autonomie comme salut.* Paris: J.Vrin, Reprises, 2005.

e, enfim, os procedimentos metódicos para se formar o conhecimento das coisas circunstantes que determinam cada coisa finita investigada. Talvez a redação do *TIE* não se concluiu por permanecer bloqueada nas aporias que resultam da causalidade *serial*, talvez Espinosa tivesse percebido que o conhecimento das causas parciais que determinam a existência das coisas finitas é impossível com o modelo da causalidade *serial*.

"O conhecimento da essência de cada indivíduo, portanto, passa pelo conhecimento deste entrelaçado [*intreccio*] complexo e não poderia ser alcançado se, na vã ilusão de alcançar a essência íntima da coisa por uma definição correta, excluíssemos a consideração das relações e circunstâncias."¹³⁶.

Admitindo que o método, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, não ensina como formar o conhecimento destas causas circunstantes, pois a teoria da definição perfeita só permite conhecer a essência de cada coisa finita por sua geração a partir da essência infinita, como relacionar a *teoria da definição perfeita* com a teoria das noções comuns? O método das definições, tal como elaborado no *TIE*, transformou-se sob o impacto da elaboração da teoria das noções comuns a partir do encontro com Maquiavel?

Ora, no *Tratado Teológico-Político*, Espinosa expõe os procedimentos metodológicos para conhecer as coisas circunstantes que determinam a existência de uma coisa finita bem precisa: a natureza humana. Não se ocupa, certamente, com um método que mostrasse como conhecer as determinações de toda e qualquer natureza finita¹³⁷. Mas essa delimitação do escopo, aliás, viera expressa já no *TIE*, quando enuncia como regra inicial do método que é preciso conhecer da Natureza não tudo, mas o que é necessário para o propósito ético da emenda do intelecto que é a felicidade imanente à fruição do *verum bonum*.¹³⁸ Na *Ética*, o mesmo mote será retomado: no prólogo da segunda

¹³⁶ **Morfino, Vittorio.** *Causalità e temporalità tra Machiavelli e Spinoza*. In: *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*. Milano, LED, 2002. Página.156.

¹³⁷ Aliás, Espinosa, respondendo à epístola de Tschinhaus, afirmou ser impossível para nosso intelecto finito deduzir todas as coisas que seguem do intelecto infinito. Verificar como a questão veio à baila na troca de cartas com Tschinhaus, em que discutem a física moderna, as diferentes concepções de Extensão elaboradas por Descartes e Espinosa, bem como as definições que permitem deduzir corpos a partir do conceito de Extensão. Cartas 80, 81, 82 e 83.

¹³⁸ "Para que possamos eleger dentre estes qual é o ótimo modo de percepção, precisamos enumerar brevemente os meios necessários para que cheguemos a nosso fim. Os seguintes: (1) Conhecer exatamente a nossa natureza [*nostram naturam*], pois ela é o que desejamos aperfeiçoar e, além disso, conhecer da

parte, Espinosa afirma que deduzirá da essência de Deus não tudo o que dela segue, posto que apenas o intelecto infinito tenha potência para tanto, mas apenas o necessário para que sejamos conduzidos à nossa felicidade.

No *Tratado Teológico-Político*, assim, Espinosa elabora o método para o conhecimento das causas circunstantes que determinam a existência dos homens e deixa de lado um método mais geral que fosse válido para outras coisas naturais diversas dos homens, tendo como fito levar adiante o propósito ético que costurava sua filosofia desde as primeiras obras juvenis e que, com a redação do *TTP*, se tornava também político. De que maneira o propósito ético se tornou também político?

Espinosa demonstra, no capítulo XVI do *TTP*, que as principais causas circunstantes que determinam a existência humana são os outros homens existentes, mas mediados pelas instituições produzidas socialmente. Os homens determinam-se reciprocamente, não como se estivessem imediatamente numa Natureza figurada, seja figurada como paraíso perdido pela tradição milenarista impulsionada pelas utopias da Renascença, seja figurada como selva obscura pela tradição do agostinismo político impulsionada por Hobbes. Os homens se determinam em sociedade pela maneira como se relacionam com as instituições que eles mesmos produzem. Para que a *teoria da definição perfeita* do *TIE* incluísse o método de conhecimento das causas circunstantes que determinam a existência de cada intelecto finito, seria preciso que ensinasse como formar o conhecimento das relações que, em sociedade, cada indivíduo estabelece com os outros pela mediação das instituições¹³⁹.

O método para formar o conhecimento da gênese das instituições a partir da essência da sociedade foi elaborado com a redação do *TTP*. Em suma, Espinosa introduz o conceito de divisão do trabalho¹⁴⁰ para pensar as instituições como obras coletivas,

natureza das coisas [*rerum natura*] apenas o tanto que nos for necessário”. **Spinoza, Baruch.** *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Texte établi par Filippo Mignini, traduction et notes par Michelle Beyssade. In: *Ouvres, Tome 1, Premiers Écrits*. Paris, PUF, 2009. §25. Página 78.

¹³⁹ Verificar, nos capítulos anteriores, as nossas análises da discussão sobre as causas do erro, nas cartas a Oldenburg, e sobre as causas da força interna do intelecto contra as determinações externas, na carta a Bouwmeester.

¹⁴⁰ “Se considerarmos que os homens sem auxílio mútuo viveriam miseravelmente [*miserrime*] e necessariamente sem o cultivo da razão, como mostramos no capítulo V, clarissimamente veremos que os homens, para viver seguramente, deveram ter feito com *que o direito que cada indivíduo tem por natureza a todas as coisas, tivessem todos coletivamente (...)*”. **Spinoza, Baruch.** *TTP. Idem.* XVI. §5. Pág: 510 (6-13). Em que trecho do capítulo V podemos encontrar argumentos sobre a necessidade do auxílio mútuo

como efeitos imanes de um corpo social. E os procedimentos metodológicos expressos no *TTP* consistem precisamente em elaborar, a partir da história, as noções comuns que conduzem ao conhecimento das instituições como propriedades comuns do corpo político. As instituições como efeitos imanes da potência social, ou seja, as instituições como produtos da divisão do trabalho¹⁴¹, como propriedades comuns que seguem da potência mesma do corpo social, eis o que o método do *TTP* permite conhecer. O nome do conjunto articulado de instituições circunstantes é um só: *imperium*.

As definições e conhecimento causal da política.

Definir o sujeito político pelo Estado é defini-lo por uma propriedade. Seria também definir o sujeito político por uma propriedade dizer que não é senão uma população dotada de uma língua nacional. O domínio territorial, a língua e o Estado certamente podem ser pensados, mas como propriedades deduzidas da essência do sujeito político. Uma política que confunde o sujeito político com o Estado é como uma Geometria que define o círculo pela propriedade da equidistância dos raios: não está fundamentada em definições reais, ou seja, não se fundamenta na potência geradora.

Como pensar a atividade das essências na política? Como elaborar as definições reais que permitam pensar todas as propriedades que, incautamente, passavam pela

[*mutuo auxilio*] e a inserção da potência de cada indivíduo na potência coletiva da sociedade? No momento em que Espinosa demonstra a necessidade da divisão do trabalho. “Nem todos, com efeito, são igualmente aptos para todas as coisas e tampouco um só indivíduo conseguiria fazer sozinho todas as coisas de que precisa. Faltariam as forças e o tempo a cada indivíduo, insisto, se ele tivesse que sozinho arar, semear, colher, moer, cozinhar, tecer e fazer, enfim, todas as outras coisas necessárias para sustentar a vida [*ad vitam sustentandam*]; isso sem mencionar aqui o cultivo das artes e ciências que são sumamente necessárias para a perfeição e felicidade da natureza humana.” **Spinoza, Baruch.** *TTP. Idem.* V. §7. Pág: 218 (11-25).

¹⁴¹ Segundo Bobbio, o primeiro a elaborar categorias de economia para pensar a política moderna teria sido Locke que, no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, introduziu a noção de trabalho para explicar a gênese dos bens econômicos e da propriedade privada. Mas o fato é que, na tradição política inglesa, somente algumas décadas depois, com Adam Smith, a gênese dos bens econômicos não seria explicada pelo trabalho do indivíduo livre, tal como o definia Locke, mas sim pelo trabalho individual socialmente determinado, isto é, pela divisão do trabalho inerente a cada nação. Ora, no capítulo V do *Tratado Teológico-Político*, muito antes de Locke ter ido à Holanda para fugir das perseguições dos *tories* e maturar seus tratados políticos, Espinosa já fundamentava na potência da sociedade, internamente diferenciada pela divisão do trabalho, a explicação da gênese não só dos bens econômicos, mas todas as instituições produzidas socialmente. Este é o sentido da noção de *imperium*: conjunto articulado de instituições que seguem como efeitos imanes da potência social.

essência mesma da política? Para verificar o sentido das definições reais na política de Espinosa, precisamos ter em mente uma distinção estabelecida no *Tratado da Emenda do Intelecto*, a saber, a distinção entre a *essência singular* de uma coisa singular e *essência particular* de uma coisa particular.

“ ... Espinosa emprega a expressão *essentia particularis* toda vez que se refere à operação intelectual de conhecimento pela qual a ideia de uma coisa percebe essa coisa como causal e intrinsecamente distinta de todas as outras e reserva a expressão *essentia singularis* para a realidade de uma essência de coisa cuja existência é determinada por causas naturais. Em outras palavras, *essentia particularis* é empregada por Espinosa para significar o momento em que uma ideia apreende a conexão lógica entre uma essência e suas determinações e propriedades, ou entre uma essência e suas afecções; em contrapartida, *essentia singularis* é empregada para assinalar a relação interna entre uma essência e sua existência. É nesse sentido que, na *Emenda do Intelecto*, as figuras geométricas são designadas como essências particulares e que a teoria da definição perfeita exige que o ponto de partida seja uma essência particular afirmativa da qual possam ser deduzidas todas as suas propriedades.”¹⁴²

O capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político* é a construção das definições que, internamente articuladas, conduzem os leitores a pensar na inteligibilidade imanente da história política. As definições são internamente articuladas porque permitem pensar numa *essentia particularis* que é complexa. Trata-se de conduzir à intelecção da potência da sociedade produzindo seus efeitos imanentes, ou seja, suas propriedades comuns. A teoria política elaborada a partir do capítulo XVI, fundamentada na definição particular afirmativa, consiste no conhecimento por noções comuns, ou seja, consiste no conhecimento da gênese das propriedades de um sujeito político: as propriedades de um sujeito político são as instituições da sociedade.

Ora, a história da Natureza, como já verificamos, consiste no método analítico pelo qual, partindo da experiência, o intérprete chega ao conhecimento das leis necessárias da Natureza. Espinosa menciona, no capítulo VII, as “*leis maximamente universais*”, quais sejam, as leis de produção dos movimentos e repousos. A análise textual do capítulo XVI mostrará que Espinosa, no movimento mesmo de dedução a partir das definições que constituem o seu jusnaturalismo, enuncia axiomas que

funcionam como verdadeiros operadores lógicos da dedução¹⁴³ e exprimem leis necessárias da Natureza. Ora, estes axiomas que enunciam as *leis necessárias da Natureza* como um todo e as *leis necessárias da natureza humana* são importantíssimos para a teoria política exposta no capítulo XVI, porquanto são o elo necessário entre as definições e a história, entre a ontologia espinosana e a experiência política.

O leitor do capítulo XVI encontra-se em situação semelhante ao leitor do *Tratado da Emenda do Intelecto* diante das definições geométricas. Com efeito, verificamos que os exemplos de construção das figuras geométricas não serviam como generalizações, pois Bacon já tinha, na *pars destruens* de sua obra, feito a crítica da indução por generalização e o método de Bacon foi elaborado precisamente para encontrar as “formas” ou leis dos particulares. As definições de figuras particulares da Geometria, como as definições de ponto, linha, círculo e esfera, no *TIE*, não são generalizadas para as coisas físicas.

Tratava-se, em cada *definição de figura geométrica*, de construí-la para verificar como o intelecto finito forma o conhecimento reflexivo de si mesmo produzindo ideias verdadeiras internamente relacionadas por cadeias de razões ou nexos necessários; em cada exemplo, tratava-se de perceber como o intelecto finito, operando segundo regras necessárias, pode conhecer reflexivamente estas leis necessárias, ou seja, pode conhecer as formas que explicam a produção das ideias verdadeiras [*forma ideae verae*].

Verificamos que, propondo como exemplo a construção da definição da esfera, Espinosa descrevia de que maneira o intelecto apreende o nexo necessário entre ideias determinadas e as volições determinadas envolvidas por estas ideias. No caso da definição da esfera, a cadeia de razões escandida a partir de sua definição real era um nexo necessário entre ideias e volições particulares.

As definições de figuras geométricas, assim, embora fossem já tomadas como construções *ad libitum* do engenho dos geômetras, no *TIE* serviam como exemplos ou

¹⁴²Chauí, Marilena. *Espinosa e a essência singular*. In: Cadernos Espinosanos. Número VIII. São Paulo, Publicação do Departamento de Filosofia da FFLCH/USP. 2002. Página 21.

¹⁴³No caso da *Ética*, os axiomas são operadores lógicos imanentes que seguem das definições mesmas. Chauí, Marilena de Souza. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

instâncias, no sentido da história natural, de ideias verdadeiras formadas pelo nosso intelecto.

“A análise da Geometria permitiu concluir que o poder do verdadeiro por ela manifestado - que o batizemos ou não de entendimento – tem os caracteres do Intelecto propriamente dito: é um só e mesmo poder que se exerce seja sobre noções abstratas (os Seres de razão) seja sobre coisas concretas (os Seres reais).”¹⁴⁴.

A história ou análise das *definições de figuras geométricas* converte-se, nos parágrafos finais do *TIE*, em síntese: com efeito, vimos que as definições das *figuras geométricas* por suas propriedades, tais como apareciam nos textos de Euclides, não são abandonadas, porquanto são reelaboradas e transformadas em definições reais. A síntese, nos parágrafos finais do *TIE*, ocorre à medida que *as figuras geométricas* são definidas a partir da quantidade infinita por um movimento interno certo e determinado que as desenha. Embora continuassem sendo tomadas como Seres de Razão ou construções *ad libitum* dos geômetras, as definições das *figuras geométricas* passaram a ser concebidas como efeitos produzidos pela quantidade infinita por meio da particularidade dos próprios geômetras, assim como as ideias das figuras passaram a ser pensadas como efeitos produzidos pelo intelecto infinito por meio da particularidade dos intelectos finitos dos geômetras. A teoria da definição real, como vimos, distingue dois tipos de definições reais e, à medida que reelabora a teoria geométrica das razões e das proporções, conduz a construir todas as definições de coisas finitas a partir da definição da coisa infinita para que sejam inteligidas por sua gênese na ordem necessária da Natureza.

Na teoria política do capítulo XVI do *TTP*, a *definição particular afirmativa* do *imperium* permite apreender a potência, ou seja, a essência da sociedade como causa eficiente imanente de suas instituições. Esta apreensão da gênese das propriedades comuns, ou seja, da *essência particular afirmativa*, prepara o conhecimento intuitivo das sociedades como essências singulares¹⁴⁵.

¹⁴⁴ **Gueroult, Martial.** *Spinoza. Tome II.* Paris: Aubier-Montaigne, 1968. Página 478.

¹⁴⁵ Como afirma Gueroult, a diferença entre o conhecimento racional e o conhecimento intuitivo não deve ser buscada tanto em seus “objetos”, o intelecto tendo como “objeto” as essências e a razão tendo as

Diferentemente da *Ética*, em que elabora um discurso sintético partindo das definições reais que permitem apreender a gênese ontológica da experiência das paixões e das ações humanas, Espinosa elabora em seus tratados (aqui consideramos apenas o *TIE* e o *TTP*) discursos analíticos partindo da experiência histórica e conduz à elaboração das definições que permitem, ao longo do percurso argumentativo, apreender a gênese ontológica da própria experiência histórica de que se partiu. Por isso a noção de história é uma chave importantíssima para abrir o sentido imanente dos textos de Espinosa e, em especial, para abrir o sentido imanente do discurso político do *TTP*. Mas não apenas.

“A história espinosista apresenta, para um leitor moderno, características notáveis. Ela não visa a universalidade e, no entanto, ela é plenamente teórica, isto é, explicativa. Com efeito, ela visa a *singularidade* histórica. O pacto não existe senão especificado por suas circunstâncias: tantas são as formas de pacto quantos são os Estados reais. Se é preciso um conceito geral – verdadeira noção comum no sentido do segundo gênero de conhecimento inscrita numa progressão que visa não um transcendental, mas as essências singulares – é para tornar possível a variação das condições e das formas, a análise das diferenças.”¹⁴⁶

A teoria política construída no capítulo XVI é um sistema de noções comuns e, no entanto, as noções comuns jamais são extrínsecas às definições. Como indica Balibar, as noções comuns fundamentam raciocínios que se inscrevem num processo de conhecimento cujo escopo é pensar os nexos produtivos entre as essências singulares. Pensar com as noções comuns é conhecer as propriedades comuns, mas também é conhecer reflexivamente as noções comuns elas mesmas por sua causa, ou seja, pensá-las como propriedades comuns das mentes humanas por sua gênese ontológica a partir do intelecto infinito¹⁴⁷. As noções comuns envolvem as intuições de essências e as intuições,

propriedades comuns. A diferença deve ser buscada nos procedimentos operativos, pois o conhecimento intuitivo permite conhecer as propriedades comuns a partir das essências, ao passo que o conhecimento racional permite conhecer as propriedades comuns a partir delas mesmas.

¹⁴⁶**Balibar, Etienne.** *Jus, Pactum, Lex*: sur la constitution du sujet dans le *Traité Théologico-Politique*. In: *Studia Spinozana* 1 (1985). Página:111.

¹⁴⁷O conhecimento por intuição, por sua vez, também é um processo que inclui a dedução das noções comuns. Tratando da ideia adequada, enquanto intuição da essência de uma coisa, escreve Gueroult. “Porque esta ideia envolve nela mesma a percepção de todas as razões (ou causas) da coisa, devemos dizer que nós concluímos imediatamente dela tudo o que afirmamos da coisa, pois nós o afirmamos pelo conhecimento de suas razões. E esta conclusão, ainda que não seja deduzida de um raciocínio não é menos certa do que se fosse, pois ela resulta da visão, em sua unidade absoluta, da totalidade das razões.”

envolvidas pelo nexo das razões, explicam as noções comuns a partir do intelecto infinito como propriedades comuns das mentes humanas.

Se a teoria política do capítulo XVI não é um discurso cujo sentido é o conhecimento intuitivo imediato da história de uma sociedade singular, mas um discurso cujo sentido é conhecimento racional mediado pelas noções comuns da política, ou seja, o conhecimento racional das propriedades comuns de todas as sociedades singulares tomadas como indivíduos naturais, podemos dizer que o sentido de seus enunciados é metodológico, ou seja, que o sentido imanente ao movimento argumentativo do texto é semelhante ao sentido do texto metodológico do *TIE*, cujo escopo é menos oferecer-se como um tratado de Geometria do que como um tratado de emenda do intelecto para que reflita sobre suas próprias operações necessárias ao pensar as figuras da Geometria?

“Mas, poder-se-ia objetar, a Filosofia trata de coisas fisicamente reais; como ela poderia se modelar sobre a Geometria que não tem por objeto senão as abstrações, a saber, as figuras e o que é implicado por sua determinação? Pois, ainda que a Geometria tenha seu fundamento real nas coisas, porquanto a grandeza (ou quantidade) envolve o atributo Extensão, e as figuras as formas essenciais dos corpos, ela não trata a quantidade como uma realidade física existindo fora de nós, mas como um ser ideal, e vê nas figuras não as propriedades de coisas exteriores, mas determinações não menos ideais que o Entendimento produz ao seu talento. Portanto, ela não trata senão de Seres de Razão, engendrados por nosso espírito a partir de propriedades comuns abstratamente consideradas.”¹⁴⁸

Se disséssemos que toda a teoria política do capítulo XVI consiste num sistema de noções comuns oferecidas como instrumentos adequados para que o intelecto finito de cada leitor se exercite na reflexão sobre suas operações de pensamento na política e para que a experiência de leitura de cada indivíduo seja a experiência de descobrir como o intelecto infinito pensa também a gênese das instituições sociais segundo a norma da ideia verdadeira, ainda assim seria preciso convir que não se trata de generalizar as *definições das figuras particulares da Geometria* para o campo da Política.

Além da teoria da definição perfeita do *TIE* não permitir estas generalizações, seria preciso convir que as *definições de figuras geométricas* são construções de

Gueroult, Martial. *Spinoza. Tome II.* Paris: Aubier-Montaigne, 1968. Página 468.

¹⁴⁸ **Gueroult, Martial.** *Spinoza. Tome II.* Paris: Aubier-Montaigne, 1968. Página 471 e 472.

indivíduos versados em Geometria, ao passo que as instituições definidas pelas definições da Política são construções de uma potência social que é muito mais complexa do que a potência dos homens versados em Geometria ou em construções com Seres de Razão. As instituições políticas não serão pensadas como produtos de homens racionais ou de alguns seletos legisladores sábios, mas como produtos de uma potência social tecida por laços passionais. As instituições políticas, Espinosa não as deduz da vontade instruída de legisladores racionais, ele as deduz antes dos desejos e apetites dos homens enlaçados numa potência social que os ultrapassa.

A teoria política do capítulo XVI articula definições (que enunciam essências e exprimem intuições) e axiomas (que enunciam leis necessárias e exprimem noções comuns) para formar uma definição complexa: a definição da *essentia particular* do *imperium* democrático. Com esta definição complexa, o intelecto se prepara para pensar essências singulares de Repúblicas singulares. As articulações internas entre as instituições e a potência social são pensadas como cadeias de razões, como nexos causais entre as potências internamente articuladas. Estas cadeias de razões ou nexos causais, na teoria política do *TTP*, recebem um nome preciso: *ratio imperii*.

Com efeito, o caso histórico singular analisado por Espinosa nos capítulos XVII e XVIII é o *imperium* hebraico. Espinosa parte de algumas instituições hebraicas que, não tendo sido devoradas pelo tempo, tinham permanecido existentes quando ele mesmo, o historiador Espinosa, existia. A partir do estudo dessas instituições, ele chegou ao conhecimento da *ratio* do *imperium* hebraico, ou seja, do princípio que estruturava todas as instituições da cultura hebraica.

A partir do conhecimento da *ratio* do *imperium* hebraico, Espinosa chegava ao conhecimento da essência singular da *multitudo* dos hebreus? A essência singular da sociedade hebraica ainda existia ou tinha já sido devorada pelo tempo com a dissolução da própria sociedade hebraica? E se a própria essência hebraica já não existia mais, ninguém jamais poderia conhecer a essência singular de uma coisa destruída, senão pelos resquícios que porventura ou desventura tivessem sobrevivido, isto é, senão pelo *quantum* de potência que houvesse depositado em instituições que por ela foram produzidas e que resistiram à voracidade de Cronos. Espinosa, assim como qualquer outro historiador, não pôde conhecer senão a essência singular da “cultura” dos hebreus,

ou seja, a essência singular de seu *imperium*? Retomaremos estas questões quando analisarmos o texto do capítulo XVII.

Como a noção de *imperium* é importantíssima para compreender a teoria política, precisamos verificar o sentido que ela recebe ao longo da escrita do *TTP*. Sustentamos aqui que ela não pode ser traduzida por Estado, que ela tem um sentido mais amplo. Espinosa reserva, para o Estado, as tradicionais noções de cidade [*civitas*], república [*respublica*] e poder soberano [*summa potestas*].

“O *imperium* não é o Estado: para referir-se a este último, Espinosa emprega os termos *civitas* e *respublica*. O *imperium*, como procuraremos mostrar, é uma lógica do poder, uma estrutura de ações que se corporifica nas instituições (nas *res ordinandae* de que fala a abertura do *TP*) e se exprime nos costumes e nas leis. O *imperium* é a potência da *multitudo* em ação, e, como tal, é uma individualidade ou uma singularidade nos termos em que Espinosa define o indivíduo e uma coisa singular”¹⁴⁹.

No discurso político do *TTP*, o *imperium* de uma sociedade é a maneira pela qual uma sociedade singular constrói sua própria história. O *imperium* não é uma instituição particular, não é o Estado, mas o movimento pelo qual a potência social afirma e produz a si mesma por meio de suas instituições. Com a noção de *imperium*, Espinosa conduzia seus leitores a apreender o conjunto articulado das instituições a partir do movimento interno que as engendra, a saber, o movimento da potência social que se exprime e se desenvolve por meio das instituições particulares que são seus efeitos imanentes.

A *prima significatio* do *imperium*, no latim clássico, nós conhecemos: o poder de decidir os rumos da guerra; o poder, atribuído ao chefe militar, de decidir as estratégias e movimentos de um exército, poder de coordenar os movimentos (os avanços e recuos) de um exército em uma guerra. No sentido de Espinosa, esta primeira significação é subvertida: o *imperium* de uma sociedade é poder de decidir os rumos da sua própria história; o poder, atribuído à própria potência coletiva, de decidir as estratégias, de produzir as instituições, de coordenar os movimentos (os avanços e recuos) pelos quais sua própria essência se exprime, isto é, pelos quais sua própria potência se produz.

¹⁴⁹ Chauí, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Página 326.

Antes de passar à análise textual do capítulo XVI, cumpre fazer um breve excuroso filológico e discutir criticamente o sentido do vocábulo *imperium* na história do vocabulário jurídico e político do latim.

O vocabulário político do latim e o contradiscurso de Espinosa.

Os textos políticos de Espinosa inserem-se na história dos escritos políticos da língua latina. Palavras como *societas*, *imperium*, *summa potestas*, *civitas* e *respublica* são significantes que constituíram, ao longo de séculos, o vocabulário jurídico e político da língua latina. Estavam instituídas na língua já na Antiguidade Clássica e foram utilizadas em discursos de políticos, juristas e historiadores.

“Geralmente, as palavras *civitas*, *respublica* e *imperium* são empregadas por Espinosa e outros no sentido que tinham nos historiadores e juristas clássicos. Uma definição global dos termos poderia ser que a *civitas* é a comunidade de cidadãos, o corpo político do Estado, a *respublica* é a vida política que se desenrola segundo o conjunto das leis e regras que valem no Estado e *imperium* é o poder ou a autoridade do Estado, ou seja, o Estado ele mesmo visto sob o aspecto do poder militar e jurídico. Sem *imperium* não existe *civitas*, nem *respublica* e, inversamente, onde há *imperium*, há também um estado civil; ver *Tratado Político* (III, 1), onde Espinosa define os três conceitos.”¹⁵⁰.

Embora o significado tradicional instituído nestes vocábulos de uso jurídico e político seja reconhecível no discurso político de Espinosa, a articulação lógica entre as definições torna mais complexo o seu sentido. Podemos dizer que os vocábulos do direito romano e da política de Roma são utilizados por Espinosa para pensar a história política de maneira semelhante à utilização que ele mesmo fez do vocabulário filosófico do estoicismo para pensar a história natural.

“Parece-me, pois, que Espinosa não retoma jamais os *conceitos* propriamente estóicos quando usa o vocabulário do Pórtico: providência, destino, noção comum, *lex naturalis*, *officium*. Mas ele se serve

¹⁵⁰ Akkerman, Fokke. *Mots techniques - mots classiques dans le Tractatus Theologico-Politicus de Spinoza*. In: *Lessico intellettuale europeo: ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*: n° 72, Spinoziana, Seminario internazionale: Roma, 29-30 settembre 1995. A cura di Pina Totaro. Firenze: L. S. Olschki, 1997. Página 12.

estrategicamente desta terminologia, de maneira muito hábil para fazer com que suas próprias teses sejam avançadas e aceitas por um leitor liberado dos prejuízos, mas não ainda verdadeiramente filósofo.”¹⁵¹

Mesmo sem evocar ainda a grande distinção, estabelecida pela filologia românica, entre o latim clássico dos romanos, o latim medieval dos padres e o latim moderno dos humanistas, não é difícil constatar que o vocabulário político sofreu variações de sentido ao longo da história da sociedade romana. A passagem da República ao Império e, no interior da fase imperial, do Principado ao Dominato, alterou o sentido que os vocábulos tinham no próprio direito romano e os historiadores da fase imperial só com muita cautela poderiam utilizar os vocábulos com o sentido que tinham nos textos da fase republicana. Durante a Idade Média, as categorias do direito romano foram absorvidas pelos padres da igreja romana e a elaboração da teologia política guardou vínculos profundos com as categorias do direito romano. A história antiga e medieval, assim, mostra as mesmas categorias jurídicas e políticas recebendo sentidos diversos em contextos diversos.

A palavra *imperium* significava exclusivamente o poder militar nos tempos republicanos: imperador [*imperator*] era o chefe dos exércitos que, na República, se submetia ao poder das leis civis que eram decretadas e veladas pelos senadores romanos. Com Otávio Augusto, a distinção desaparece e o *imperator* passa a designar aquele que decreta as leis e comanda os exércitos.

Essas considerações mostram que um estudo da história do vocabulário latino ultrapassa o campo dos estudos espinosanos e envolve estudos filológicos e historiográficos muito amplos. Seria insensato querer aqui, numa tese sobre o discurso de Espinosa, empreender estudos historiográficos que são elaborados há séculos por gerações e que certamente jamais cessarão de oferecer novos resultados. Entretanto, não podemos fazer abstração da história da língua latina se quisermos apreender o sentido do vocabulário político no texto de Espinosa. Parece que nos encontramos num impasse. Mas a superação deste impasse pode ser elaborada a partir do próprio método histórico-crítico de Espinosa.

¹⁵¹ **Lagrée, Jacqueline.** *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité Théologico-Politique: hommage à Stanislas Breton.* Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004. Página 95.

Com efeito, o primeiro passo é examinar o próprio texto de Espinosa. Somente após examinar o sentido que os vocábulos recebem no discurso espinosano cumpre verificar suas relações com os outros textos políticos do latim.

Ora, se o *Tratado Teológico-Político* é também um texto inteligível, ele é um discurso fundamentado em definições reais. Mais precisamente: se este vocabulário da política, que encontramos no capítulo XVI, não é apresentado por definições meramente nominais, mas por definições verdadeiramente reais, então o sentido de cada vocábulo utilizado por Espinosa só é inteligível pelas articulações entre as definições reais que constituem a política.

Examinemos aqui um trecho estratégico do capítulo XVI em que Espinosa precisa o sentido da definição de *imperium*.

“Demonstrados os fundamentos e o direito do *imperium* [*jure imperii*], será fácil determinar o que é o direito civil privado, o que é a injúria, o que é a justiça e a injustiça no estado civil; em seguida, o que é um confederado, o que é um inimigo [*hostes*] e o que é um crime contra o poder público [*lesae majestatis*].”¹⁵²

O trecho indica que toda a argumentação anterior teve como sentido demonstrar os fundamentos do *imperium*. Espinosa precisou, em um trecho anterior, que tratou dos fundamentos do *imperium* democrático.

“Julgo ter mostrado com bastante clareza os fundamentos do *imperium* democrático; preferi tratar mais dele que dos outros por me parecer o mais natural e por se aproximar ao máximo da liberdade que a Natureza concede a cada indivíduo [*unicuique*]. (...) Além disso, preferi tratar somente deste *imperio*, porque convém maximamente com meu projeto que é mostrar a utilidade da liberdade na República [*republica*].”¹⁵³

Como veremos ao analisar os movimentos argumentativos do capítulo XVI, a argumentação anterior envolve: (a) a definição do direito natural de Deus, ou seja, da Natureza; (b) a definição do direito natural dos indivíduos; (c) a definição da potência social. Estes são os fundamentos do *imperium* que Espinosa já tinha demonstrado.

¹⁵² Spinoza, Baruch. *TTP. Idem.*.§12. Pág: 520.

¹⁵³ Spinoza, Baruch. *TTP. Idem.*.§11. Pág: 520.

A palavra *imperium* não pode significar o que designamos por Estado, pois o seu sentido é bem mais amplo e inclui a própria formação social apreendida como causa eficiente imanente de um conjunto articulado de instituições. Os imperativos da sociedade são os efeitos imanentes da potência coletiva e o conjunto das instituições é o *imperium* da sociedade. O Estado é uma instituição do *imperium* que traduz em nossas línguas antes o que no vocabulário clássico do latim e no texto de Espinosa é designado por República [*Respublica*]. E quem governa o Estado, ou seja, a República, tem o poder soberano [*summa potestas*]¹⁵⁴.

A partir do sentido do vocabulário latino nas definições reais de Espinosa, podemos verificar que o sentido do vocabulário político nos textos de Espinosa é singular e que o estudo da inserção dos textos espinosanos na história da língua latina conduz a perceber como produzem uma diferenciação de sentido, isto é, utilizam os mesmos vocábulos em uma estrutura discursiva tão singular que lhes relaciona alterando o seu sentido tradicional.

Ora, a palavra *imperium*, no latim clássico, obteve seu sentido primevo no vocabulário militar e significava o comando do chefe militar, tanto o seu poder de comandar como seus comandos propriamente ditos, tanto o poder de imperar como os imperativos ditados. Outros sentidos foram se sedimentando com as transformações históricas.

“A passagem do *imperium* como comando ao império instituição (na romanidade tardia, no universalismo medieval e, enfim, nos primeiros impérios coloniais), produziu uma mudança semântica irreversível e a palavra que chega a Espinosa tem atrás de si toda essa história. Ao momento do mero comando é agora ligada indissoluvelmente a sanção jurídico-política do sistema estabelecido.”¹⁵⁵

¹⁵⁴ Neste mesmo §12 do capítulo XVI, Espinosa utiliza a noção de *potestas* para designar a monarquia e a aristocracia. A definição do direito civil privado [*jus civile privatum*], no §13, reforça a nossa interpretação, pois é definido como um poder individual que é defendido pelas leis civis editadas [*edicta*] pelo poder soberano [*summae potestatis*]. O poder de sancionar as leis que determinam os direitos privados dos cidadãos, ou seja, o poder do Estado, traduz a expressão poder soberano [*summa potestas*] e não a expressão *imperium* cujo significado é bem mais amplo e inclui, além das instituições políticas, todas as outras instituições produzidas e sustentadas pela potência social.

¹⁵⁵ Cristofolini, Paolo. *Le parole-chiave del Trattato Politico e le traduzioni moderne*. In: Totaro, Pina (A cura di). *Lessico intellettuale europeo: ricerche di terminologia filosofica e critica testuale: n° 72, Spinoziana, Seminario internazionale : Roma, 29-30 settembre 1995*. A cura di Pina Totaro. Firenze: L. S. Olschki, 1997.

Página 29.

Esta sanção jurídico-política do sistema estabelecido inclui a maneira pela qual os indivíduos imaginam as instituições, em particular o Estado e as leis; inclui não apenas o imaginário político estabelecido, inclui as paixões e os desejos que movem os indivíduos a transferir potência para cada instituição; a sanção jurídico-política do sistema é sobretudo a maneira pela qual os indivíduos transferem sua potência para a conservação do Estado e das leis; inclui, enfim, a fundação política, ou seja, a maneira pela qual a potência coletiva transfere potência para o *imperium*.

Na definição oferecida por Espinosa no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, o *imperium* não é mais o comando de chefes e nem os imperativos de uma vanguarda militar, mas o poder de comando da sociedade, bem como as instituições propriamente ditas que são os imperativos da potência coletiva. A produção e conservação de instituições, tendo o poder coletivo da sociedade como causa eficiente, eis o que se pode entender com a definição espinosana de *imperium*.

Como o indivíduo é coagido a obedecer as instituições produzidas pela sociedade, as instituições políticas podem aparecer à imaginação dos indivíduos como ordens de um deus que seja chefe militar, juiz ou rei. No campo da imaginação, abstração feita do intelecto, o *imperium* pode aparecer como poder de mando de um homem, assim como pode, ainda no campo da imaginação somente, a liberdade humana aparecer como o livre-arbítrio da faculdade da vontade. Mas a definição espinosana de *imperium* nos permite tanto inteligir a sua gênese pela potência coletiva da sociedade como inteligir a gênese do imaginário que confunde *imperium* e poder de mando de um homem.

Capítulo 6.

O significado do jusnaturalismo.

O jusnaturalismo moderno, pelas obras de Hobbes e Espinosa, sepultou o jusnaturalismo medieval que almejava ainda ter alento na política seiscentista. Apesar do desmoronamento da cosmologia medieval, acelerado pela Revolução Copernicana assimilada nas obras de Galileu e Descartes, os teólogos da Igreja ainda pretendiam fazer valer suas teorias que justificavam a rigidez das sociedades estamentais.

A revolução teórica no campo da filosofia da Natureza, isto é, a negação da cosmologia medieval pela ciência moderna¹⁵⁶, não poderia deixar intacto o jusnaturalismo medieval. Com efeito, a teoria dos direitos naturais subjetivos e objetivos, central no jusnaturalismo dos escolásticos, estava fundada em uma ideia de *ordem* da Natureza essencialmente hierárquica, ideia de *ordem* que encontrou ancoradouro na cosmologia dos antigos, mas que foi desenvolvida para a teologia nos textos do Pseudo-Dionísio Aeropagita¹⁵⁷ e de Agostinho. Esta ideia de *ordem* da Natureza fundamentava a de justiça e a distribuição dos direitos naturais subjetivos e objetivos do jusnaturalismo escolástico¹⁵⁸. Como um espelho das relações de suserania e vassalagem no interior dos

¹⁵⁶Sobre a revolução teórica no campo da filosofia da Natureza. **Koyré, Alexandre.** *Du monde clos a l'univers infini*. Paris, PUF, 1962.

¹⁵⁷ Para a história da noção de *ordo Naturae*, bem como sua reinterpretação moderna a partir do Grande Racionalismo, seus vínculos com a *mathesis universalis* e, sobretudo, a natureza e origem da noção de *ordo et connexio Naturae* na filosofia de Espinosa. **Chauí, Marilena de Souza.** *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

¹⁵⁸ A ordem transcendente que fundava o *direito natural* era a hierarquia celeste de anjos, arcanjos, potestades e outros entes que eram organizados em graus de perfeição ou proximidade da finalidade suma, segundo os celeberrimos predicados *transcendentais*: *unum, verum e bonum*. Esta ordem transcendente era a garantia da justiça encarnada nas hierarquias entre as ordens [*ordines*] terrenas, pois os homens estavam situados na hierarquia celeste, abaixo dos anjos, mas acima dos outros animais. Hobbes e Locke têm em comum com Espinosa o combate à naturalização das hierarquias feudais, naturalização que foi obra da teologia e do jusnaturalismo medieval. Ora, este combate não foi meramente negativo, como sugere a leitura de Strauss, ou seja, a construção do jusnaturalismo moderno não implicou apenas em mostrar como as hierarquias feudais eram produtos das ações humanas, produtos corrompidos da arte humana de dominação política. Os modernos fundaram positivamente, com o jusnaturalismo moderno, outros sentidos para a ideia de *natureza humana*, a partir de uma nova concepção de Natureza como potência e movimento. Esta nova ideia de Natureza lhes permitiu pensar uma igualdade natural entre os indivíduos: à velha imagem de uma Natureza finalizada sob o controle da vontade de um Espírito Rei que dispensaria, sobre a forma de direitos naturais subjetivos e objetivos, privilégios para alguns indivíduos e privações para outros, os modernos contrapuseram uma ideia da Natureza como potência produtora que distribui direitos naturais iguais para todos os indivíduos: no caso de Espinosa e Locke, a Natureza distribui igualmente para todos os indivíduos a liberdade natural que é sua vida mesma. Mas são radicalmente diversos os sentidos que Espinosa e Locke, em seus textos, fornecem para as noções de Natureza e liberdade. Estas diferenças, no entanto, mostram que o jusnaturalismo moderno tem suas questões próprias, que estas questões motivaram

feudos, o jusnaturalismo medieval servia para que a nobreza feudal apresentasse a imobilidade dos estamentos como uma *ordem* social conforme à Justiça, à Natureza, à Razão e, por fim, à vontade do supremo Rei de toda a Natureza.

No campo da filosofia da Natureza, seria um disparate digno dos grandes idealistas dizer que a construção da astronomia heliocêntrica, ou seja, a chamada Revolução Copernicana, permitiu que os modernos percebessem a grande ilusão dos cosmólogos antigos e medievais não pela prova de que a Terra sempre esteve em movimento, mas por construir o fenômeno, isto é, colocar a Terra em movimento. No campo da Política, contudo, cabe perguntar se os filósofos modernos, ao construir o jusnaturalismo moderno, perceberam a grande ilusão dos juristas antigos e medievais pela prova de que os corpos sociais sempre estiveram em movimento ou se, ao contrário, pela prova de que eles mesmos, participando da luta contra a ociosa nobreza feudal, punham em prática o movimento que destruiria a rigidez das sociedades estamentais¹⁵⁹. Os filósofos modernos que, como Hobbes e Espinosa, viveram na Inglaterra e na Holanda durante o século XVII, perceberam por viver o movimento que destronou a nobreza feudal e acabou por lhe retirar tanto a posse das terras como a posse do Estado.

Que haja uma diferença radical entre o jusnaturalismo medieval e o jusnaturalismo moderno, bem como que esta diferença esteja relacionada à diferença entre a cosmologia medieval e a filosofia da Natureza do Grande Racionalismo, nenhum teórico da filosofia do direito ou da filosofia política ousaria negar¹⁶⁰. Mas é preciso frisar bem que, mesmo aceitando a diferença como um dado histórico irrecusável, muitos

interrogações dos diferentes filósofos, foram interpretadas de maneiras muito diversas e, no entanto, por serem questões comuns, constituíram uma tradição.

¹⁵⁹Esta experiência acirrada de luta e inversão entre as classes foi interpretada de muitas maneiras. Aqueles que lutavam para conservar as prerrogativas da nobreza feudal, seja por se beneficiar com o regime de isenção de impostos, seja por ambicionar estes e outros privilégios da nobreza e do clero, condenavam os movimentos sociais das corporações e do campesinato com blasfêmias morais e tribunais regidos pela mui pura e neutra “razão” teológica. Estas condenações, em geral, fundavam-se na ideia de que os estamentos menores estavam desobedecendo às ordens do Senhor, pois estavam destruindo as hierarquias celestes, pondo-se contra a justiça divina, a ordem cosmológica da Natureza e, portanto, pondo-se contra a “vontade” do Senhor. Como estavam virando o mundo de ponta a cabeça, seriam castigados no dia do Juízo Final. Para história das interpretações das mudanças na Inglaterra do século XVII. **Hill, Christopher.** *O mundo de ponta-cabeça. Idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640.* Tradução e apresentação de Renato Janine Ribeiro. Companhia das Letras, 1987.

¹⁶⁰“A ideia do direito natural não é conhecida enquanto a ideia de Natureza não for conhecida. A descoberta da Natureza é trabalho do filósofo. Onde não há filosofia, não há também conhecimento do direito

teóricos, sobretudo no século passado, acabaram por reduzir a filosofia da Natureza do Grande Racionalismo ao determinismo¹⁶¹ positivista¹⁶² que, como indicou Merleau-Ponty¹⁶³, orientou os trabalhos do Pequeno Racionalismo desde os fins do século XIX.

Se a filosofia da Natureza dos seiscentistas fosse reduzida ao “determinismo”, poder-se-ia dizer do jusnaturalismo moderno que fosse uma teoria jurídica própria para cientistas políticos não muito interessados em contribuir para uma política da liberdade. A liberdade humana, com efeito, só poderia ser pensada em função das finalidades e não poderia jamais, sem contrassensos, ser pensada a partir das causas eficientes que originam as ações humanas? Se afirmássemos que só há liberdade pensável nos quadros do finalismo, seríamos obrigados a admitir que o jusnaturalismo moderno, calcado numa ciência da Natureza “determinista” e na mais resoluta negação da teleologia medieval, ficaria registrado na história da filosofia como o momento de negação das liberdades políticas, como um período de filosofias tão “absolutistas” quanto foram os governos de alguns monarcas, período que vai da ruína do jusnaturalismo medieval à restauração da teleologia pela *razão prática* e pela *história universal* de Kant.

Ora, quando Leo Strauss escreve a história do jusnaturalismo, não acaba cedendo, para não dizer avançando, à redução do jusnaturalismo moderno ao “determinismo” de

natural.”. **Strauss, Leo.** *Natural Right and History*. Chicago, The University of Chicago Press, 1953. Pág: 81.

¹⁶¹Por determinismo, em geral, entende-se o conjunto das teorias científicas fundadas nas relações de causalidade mecânica. O behaviorismo, por exemplo, consiste numa teoria científica determinista, pois postula que o comportamento humano pode ser explicado supondo que as reações dos organismos sejam efeitos de estímulos exteriores que, por sua vez, não passariam de causas mecânicas. Em geral, as teorias deterministas foram construídas em estreita relação com a mecânica newtoniana, tendo como fundamento a chamada “terceira lei fundamental da dinâmica”, a lei de ação e reação das forças. Para uma crítica do positivismo, sobretudo na psicologia e na neurologia. **Merleau-Ponty, Maurice.** *La structure du comportement*. Paris, PUF(Quadrige.Grands Textes), 2009.

¹⁶²Villey, por exemplo, assumindo para si o tomismo, oferece uma interpretação que reduz o jusnaturalismo moderno a um “determinismo” que se desenvolveria até se transformar no positivismo jurídico. Assim como alguns historiadores da filosofia costumavam reduzir o Grande Racionalismo ao Pequeno Racionalismo, assim também muitos historiadores do direito e da política costumavam reduzir o jusnaturalismo moderno ao positivismo jurídico. **Villey, Michel.** *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris, PUF, Quadrige, 2006.

¹⁶³Merleau-Ponty contribuiu decisivamente para inaugurar uma tradição de releitura dos clássicos do Grande Racionalismo, tradição cujos trabalhos afastam os sedimentos deixados pelos homens do Pequeno Racionalismo que, na ânsia de justificar o seu próprio positivismo pela autoridade de filósofos como Bacon e Descartes, interpretaram os textos seiscentistas a partir do seu empirismo vulgar, ou seja, sem levar em consideração que os clássicos modernos, inclusive aqueles considerados como fundadores do empirismo (ver o caso de Bacon), pensavam a origem das ciências e da filosofia a partir do *infinito*. **Merleau-Ponty, Maurice.** *Partout et nulle part*. In: *Signes*. Paris, Gallimard, 1960.

Hobbes? Ainda que sob a sofisticada tese de que a filosofia natural mecanista [*mechanistic cosmology*] de Hobbes não passava de um construto científico tão ideal¹⁶⁴ como seriam depois as filosofias do *homem natural* de Locke e Rousseau, Strauss não acaba reduzindo ao “determinismo” este construto ideal que fazia da filosofia política de Hobbes o mais perfeito instrumento para os homens que se dispunham com destemor à conquista e à dominação das terras, das colônias e dos selvagens? Em sua luta ferrenha contra a tradição liberal, Strauss não acaba utilizando aquela velha e batida figura retórica da acusação, que consiste em pintar o acusado com todas as cores vituperáveis¹⁶⁵ para que os juízes ao som dos argumentos do acusador não possam senão condenar as mazelas do jusnaturalismo moderno?

¹⁶⁴Sobre a filosofia de Hobbes como fundadora do jusnaturalismo moderno. “De sua filosofia como um todo podemos dizer que seja o clássico exemplo da típica combinação moderna de idealismo político com uma visão materialista e ateísta do todo”. **Strauss, Leo.** *Natural Right and History*. Chicago, The University of Chicago Press, 1953. Pág. 170. E, para completar a mais completa dessubstancialização da Natureza, que talvez Strauss devesse ter reconhecido como um imperativo dos grandes filósofos legisladores do idealismo alemão, os leitores em seguida se deparam com o seguinte trecho: “Para retornar a Hobbes, sua noção de filosofia ou ciência tem suas raízes na convicção de que a cosmologia teleológica [*teleological cosmology*] é impossível e no sentimento de que uma cosmologia mecanista [*mechanistic cosmology*] falha em satisfazer os requisitos da inteligibilidade. (...) Não é a cosmologia mecanista, mas o que depois viemos a chamar de ‘epistemologia’ que se torna o substituto para a cosmologia teleológica.”. **Strauss, Leo.** *Natural Right and History*. Chicago, The University of Chicago Press, 1953. Página 176 e 177.

¹⁶⁵Os leitores do *De corpore* e das epístolas trocadas entre Hobbes e Descartes sabem que para vencer as aporias do dualismo substancial cartesiano Hobbes não *dessubstancializou* a Natureza, ou seja, não inaugurou as concepções de “substância” e “sujeito” que a partir de Kant se tornaram a moeda corrente do idealismo alemão. Para resolver as aporias do dualismo substancial, Hobbes reduziu todas as coisas [*res*] dizíveis pelos discursos [*verba*] a uma só substância: a Substância Extensa. Todas as outras coisas não são dizíveis senão como modos ou acidentes desta substância. Verificar, no texto de Hobbes, a segunda parte do *De corpore*, designada singelamente com o nome da metafísica tradicional [*Philosophia Prima*], nome que Descartes utilizara para qualificar as suas *Meditações*. Para a redefinição da *substância* das coisas [*res*] dizíveis pela nova lógica das definições genéticas, verificar, sobretudo, o capítulo VIII [*De corpore et accidente*]. Com esta redefinição da filosofia primeira, Hobbes pôde depois passar aos homens e seus movimentos passionais no *De Homine*. Todos os eflúvios espiritualistas de teólogos e místicos, assim, puderam ser pensados como modos ou acidentes da substância corporal, mais precisamente, como movimentos da imaginação. O imaginário espiritualista dos místicos entusiastas e dos teólogos, que são para Hobbes os inimigos públicos de toda República, pôde, depois também no *Leviatã*, ser deduzido como *acidente* produzido por movimentos dos corpos humanos quando, inflamados por paixões ambiciosas, utilizam discursos e textos das Escrituras para controlar e dominar outros homens, bem como para, sob alegação de obediência aos mandamentos do Senhor, desobedecer às leis civis sancionadas pela República. Para o *De corpore*. **Hobbes, Thomas.** *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol, Thoemmes Press, 1999. Vol.I. Espinosa, como sabemos, não resolve as aporias do dualismo cartesiano da mesma maneira, contrariamente à difundida imagem do “monismo substancial” que lhe atribuem. Espinosa resolve antes concebendo uma substância absolutamente infinita que tem como atributos infinitos o Pensamento e a Extensão em que produz modos finitos ou afecções: como é causa eficiente imanente, a substância, enquanto *causa sui*, produz suas afecções imanentes de tal maneira que sua *ordem e conexão* exprime-se simultaneamente em ambos os atributos.

Bobbio, porém, elaborou uma interpretação que diverge radicalmente da interpretação de Leo Strauss. Trata-se de uma interpretação da gênese histórica do jusnaturalismo moderno que, inspirada no materialismo histórico, permitiu pensar com a dialética as transformações das teorias políticas em relação às transformações dos modos de produção¹⁶⁶.

Bobbio distingue três grandes momentos da história do jusnaturalismo. O primeiro momento é o jusnaturalismo greco-romano tradicional, fundado no poder das grandes famílias aristocráticas. Elaborado, sobretudo, na *Política* de Aristóteles, não se transformou radicalmente ao ser utilizado pelos teólogos, pois o modo de produção feudal ainda estava ancorado no poder das grandes famílias que tinham, com a posse dos latifúndios nos feudos, o controle da produção econômica e o apoio político dos padres da Igreja. A negação do modelo tradicional coincide com o início da negação do modo de produção feudal e, não por acaso, se faz pela atividade de filósofos que viviam na Inglaterra ou na Holanda do século XVII. Neste segundo momento da história do jusnaturalismo, o núcleo não é mais o direito natural das famílias, o núcleo é a noção de indivíduo.

Poder-se-ia dizer que já no modelo tradicional havia a figura do indivíduo, pois o sujeito de direitos supremo era o *paterfamilias*¹⁶⁷ que distribuía, segundo sua vontade, os

¹⁶⁶Bobbio elaborou sua compreensão histórica do jusnaturalismo ao longo de muitos anos e em várias obras, sobretudo aquelas destinadas a Hobbes, Locke e Hegel. A primeira grande síntese surgiu em 1965. **Bobbio, Norberto.** *Da Hobbes a Marx: saggi di storia della filosofia*. Napoli, Morano, 1965. Mas as chaves para a pesquisa histórica de Bobbio devem ser buscadas no estudo sobre Gramsci, elaborado poucos anos antes, para pensar as relações entre dialética e materialismo histórico. **Bobbio, Norberto.** *Sulla dialettica in Gramsci*. In: *Studi Gramsciani*. Roma, Editori Riuniti, 1958. Nos estudos, ele busca compreender como Gramsci utilizou a dialética para pensar, com o materialismo histórico, as relações entre infraestrutura e superestrutura, fora das linhas “economicistas” e “deterministas” que marcavam as discussões soviéticas e, por conseguinte, as discussões italianas em torno do PCI. Bobbio insiste que é pelo conceito de sociedade civil que Gramsci, tomando distância da filosofia do direito de Hegel, conduz a filosofia da *praxis* a repensar os nexos entre a cultura e a economia. **Bobbio, Norberto.** *Gramsci e la concezione della società civile*. Milano, Feltrinelli, 1976. A compreensão dialética da história do jusnaturalismo e das teorias políticas está plenamente desenvolvida no volume sobre Hobbes. **Bobbio, Norberto.** *Thomas Hobbes*. Torino, Einaudi, 1989. Este volume foi muito bem traduzido por Carlos Nelson Coutinho que é um ótimo leitor e intérprete de Gramsci no Brasil. **Bobbio, Norberto.** *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

¹⁶⁷Uma boa maneira de verificar o contraste entre a noção moderna de indivíduo e o paternalismo tradicional é a obra maior da política de Locke: *Dois Tratados sobre o Governo*. No primeiro tratado, ele elabora detalhada e refinada crítica do paternalismo medieval, tal como se apresentava na obra de Filmer, teórico maior dos *tories*. No segundo tratado, Locke apresenta a noção moderna de indivíduo como *conatus*. “Cada um está determinado a preservar-se e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder,

direitos e deveres, no interior da família, para a mulher, os filhos, os agregados e os escravos. Para perceber a diferença introduzida pela noção moderna de indivíduo, não será preciso aqui mostrar que a estrutura das famílias se transforma conjuntamente com a transformação dos modos de produção. Basta assinalar que o foco dos textos modernos é outro, que a noção de indivíduo que fundamenta o jusnaturalismo moderno está fundada em uma outra ideia de *natureza humana*, que é definida primeiramente na obra política de Hobbes¹⁶⁸. Mais precisamente, o princípio do *conatus*, que conduziu a pensar todo indivíduo natural como potência de preservação de si, permitiu que os filósofos modernos pensassem o homem a partir de seus desejos, não mais a partir da antítese entre paixão e razão, que foi o mote antigo e medieval desde Platão.

O terceiro momento, segundo Bobbio, consiste na superação do conflito estabelecido entre os momentos anteriores, superação que se efetiva pela *Filosofia do Direito* de Hegel, com a posição do conceito de *eticidade* [*sittlichkeit*]: o “indivíduo” moderno se mostra uma abstração, pois somente nas esferas da família, da sociedade civil e do Estado, ou seja, por suas relações sociais determinadas, os indivíduos se realizam como sujeitos de direitos. A aplicação da dialética ao direito e à política conduziu Hegel a pensar no movimento histórico que explica a efetivação dos direitos a partir, sobretudo, do Estado. A crítica materialista à filosofia do direito de Hegel conduziu Marx a pensar na gênese histórica dos direitos das famílias e do próprio Estado a partir de sua subordinação à produção e reprodução material da “sociedade civil”, entendida como

preservar o resto da humanidade.” **Locke, John.** *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo, Martins Fontes, 1988. Página 385. Entretanto, Locke, diferentemente de Hobbes, afirma que o estado de natureza de cada indivíduo é sua liberdade e que o *estado de guerra* ocorre na medida em que uns tolhem as liberdades dos outros. Mas a noção de *liberdade natural* de Locke é assaz individualista: como a sua teoria do trabalho e do valor, que não levam em conta a divisão do trabalho e a produção socialmente determinada, assemelha-se mais ao *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe do que à “*liberdade que a Natureza concede a cada indivíduo*” e que é pensável com a filosofia de Espinosa.

¹⁶⁸A noção de *natureza humana* como potência permite a Hobbes estabelecer a igualdade natural entre todos os homens, sem distinções de gêneros, idades, posições econômicas e, em suma, todos os acidentes advindos aos homens apenas no estado civil, ou seja, sob a tutela da Cidade. Hobbes afirmar que todos os homens são iguais pelas forças de seu corpo e espírito, recebidas da Natureza, forças que são mais ou menos iguais e entre todos os homens. Esta condição de igualdade natural entre os homens, deduzida da definição da natureza humana como potência ou *conatus*, destrói todo o imaginário moral orgulhoso da nobreza feudal que justificava os privilégios de seu estamento e o controle dos outros estamentos com a tese de que as hierarquias humanas eram fruto da “vontade” de Deus que elegia os melhores para comandar. Esta imagem moral da sociedade se refletia nas teorias jurídicas e políticas dos padres da Igreja e o jusnaturalismo medieval tinha estreita harmonia lógica com a cosmologia teleológica. Para a crítica de Hobbes à nobreza e ao clero. **Bobbio, Norberto.** *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de

divisão social do trabalho das sociedades industriais, ou seja, a partir do poderio das grandes fábricas do século XIX. Este terceiro momento ainda vigora e nele se insere a agudíssima política da escola de Turim, elaborada, sobretudo, por Gramsci e pelo próprio Bobbio.

A dialética entre os três momentos da história do jusnaturalismo, tal como pensada por Bobbio, tal é o nosso ponto de partida. Entretanto, Leo Strauss e Norberto Bobbio escreveram a história do jusnaturalismo sem levar em conta a política de Espinosa e concentraram suas teses sobre o jusnaturalismo moderno, sobretudo, nos estudos que fizeram de Hobbes. Se a Bobbio é escusado não conhecer Espinosa, já que ninguém é obrigado a conhecer todos os filósofos, Leo Strauss passara longos anos pesquisando as obras de Espinosa e, em especial, o *Tratado Teológico-Político*. Não nos ocuparemos aqui com a busca de possíveis motivos para tal omissão em seu *Natural Right and History*. E quanto a Bobbio, se não conhecia a política de Espinosa ou se a reduzia sem hesitações ao jusnaturalismo de Hobbes, eis o que não nos aventuraremos a estabelecer aqui.

Queremos apenas frisar que a diferença entre o jusnaturalismo de Hobbes e o jusnaturalismo de Espinosa já está fundamentada no campo dos estudos espinosanos. Trata-se, na verdade, de uma questão constitutiva da fortuna da obra desde a célebre carta 50 em que Espinosa estabelece as principais diferenças de sua política em face à política de Hobbes¹⁶⁹.

Nosso propósito, neste capítulo, não será reafirmar a diferença pela análise comparativa dos textos de Hobbes e Espinosa. Os estudos comparativos estão sedimentados e, com apoio neles, podemos ir adiante¹⁷⁰. Neste capítulo, nosso propósito

Janeiro: Campus, 2004.

¹⁶⁹“Caro amigo, tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural.”. **Espinosa, Baruch**. *Carta 50, de Espinosa a Jelles*, (1674) In: *Correspondência (Cartas 2, 4, 9, 12, 21, 32, 34 e 50)*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, Abril cultural, 1 ed, 1972, 2 ed 1979 (Coleção *Os pensadores*). Página 398. Mais adiante, retomaremos outros momentos desta mesma carta 50 a Jelles.

¹⁷⁰Além do próprio Espinosa, muitos intérpretes já afirmaram esta diferença. Mencionaremos apenas alguns dos trabalhos que, no século passado, contribuíram decisivamente para o estabelecimento dos pontos comuns e das diferenças. Na França, Matheron e Lazzeri. Na Itália, Emília Giancotti e Negri. No Brasil, Marilena Chauí e Fernando Dias Andrade.

será afirmar a particularidade do jusnaturalismo de Espinosa a partir de suas relações com a história da Natureza, as noções comuns e as definições reais que sustentam o discurso político.

A principal diferença entre o jusnaturalismo dos modernos e o jusnaturalismo dos medievais explica-se decerto pelas diferentes concepções de Natureza, como indicou Leo Strauss, bem como pelas diferentes maneiras de pensar as relações dos homens com a Natureza: mas explica-se, sobretudo, pelas diferentes concepções de *natureza humana*.¹⁷¹

Como veremos, o núcleo do jusnaturalismo de Espinosa é a nova maneira de pensar nas relações entre a *natureza humana* e a Natureza. A definição do direito natural permite demonstrar, a partir da inteligibilidade desta relação, que a Natureza concede a liberdade a cada indivíduo, que a liberdade natural individual é maior ou menor segundo a realização da potência de cada um e que a “democracia é o mais natural dos regimes por permitir que seus cidadãos se aproximem cada vez mais da liberdade que a Natureza concede a cada indivíduo”.

Analisaremos o capítulo XVI com ênfase nas questões da liberdade, do desejo, da utilidade e das razões internas que permitem pensar as relações essenciais entre a potência individual e a potência social.

O direito natural dos indivíduos da Natureza.

¹⁷¹ Os clássicos da política moderna explicam a política a partir dos desejos humanos. Se nos apoiarmos no estudo de Lefort, verificaremos que o primeiro a pensar desta maneira foi o próprio Maquiavel, talvez não no *Príncipe*, mas certamente já nos *Discursos sobre a primeira década de Tito-Lívio*. “O mais importante é guardar na memória - se quisermos entender a sequência do discurso - a ideia do desejo insinuada na análise, pois ela incita a escutar sua divisão. Não que haja desejo de adquirir e desejo de conservar; esta divisão, como acabamos de verificar, é fictícia; o desejo de possuir é sempre desejo de adquirir e o medo de perder não se distingue da inveja de ter. Mas sim porque duplicando o desejo de alguma coisa - da potência, dos bens ou da honra - se profila o desejo de *não ser* oprimido. Divisão no entanto que deixa o desejo, sob o signo do positivo ou sob aquele do negativo, na impossibilidade de conquistar seu objeto.” **Lefort, Claude.** *Le travail de l'ouvre Maquiavel*. Editions Gallimard. Paris, 1986. Página 479. O que Hobbes e Espinosa fizeram depois de Maquiavel foi elaborar um conhecimento da gênese dos desejos humanos a partir da nova filosofia da Natureza, isto é, revolucionar o jusnaturalismo medieval a partir da nova filosofia da Natureza que tinha solapado a cosmologia vigente. A revolução teórica, empreendida inicialmente por Hobbes, constituiu em definir a natureza humana, a partir da nova filosofia da Natureza, como *movimento*: mais precisamente, como movimentos animais e movimentos voluntários. Espinosa, em seguida, definiu os desejos humanos como expressões da potência, isto é, superou Hobbes precisamente por explicar a gênese das ações humanas não apenas a partir de movimentos, mas a partir de expressões

Como elaborar a definição de direito natural de um indivíduo? A definição do direito natural com que se abre o *exame ordenado dos fundamentos da República* opera com a regra da imanência e exprime seu vínculo com a história da Natureza. Com efeito, para conhecer o direito de Natureza de um indivíduo natural qualquer, devemos conhecer as regras da natureza deste mesmo indivíduo, regras segundo as quais é determinado a existir e operar de maneira certa.

“Por direito e instituição [*institutum*] da Natureza entendo as regras [*regulae*] da natureza de cada indivíduo [*uniuscujusque individui*], segundo as quais concebemos cada um [*unumquodque*] ser determinado a existir e operar de maneira certa e determinada”¹⁷².

Como inteligir o direito natural de um indivíduo? Decerto que não é lhe impondo normas extrínsecas, decerto que não é lucubrando formas abstratas supostamente sempiternas que estariam preestabelecidas e a que, de nosso entendimento assaz fantasioso, imaginaríamos que todos os indivíduos deveriam se amoldar como matérias amorfas à espera de um legislador. A definição do direito natural com que se abre o exame é decerto universal e válida para todo e qualquer indivíduo. Mas esta universalidade afirmada exprime precisamente que, para todo e qualquer indivíduo natural, o direito de Natureza é inteligido pelas regularidades imanentes da natureza de cada indivíduo [*uniuscujusque individui*], não por uma forma geral que fosse transcendente e imposta aos indivíduos. O curioso é que a definição espinosana conduz seu leitor a inteligir, de maneira universal, a particularidade do direito natural.

Para elaborar a definição do direito natural de um indivíduo qualquer [*regulas naturae uniuscujusque individui*], precisamos, como na história da Natureza, perceber como existe e opera este mesmo indivíduo. Esta maneira de inteligir o direito natural coincide com os procedimentos metodológicos da história descritos no capítulo VII. Com efeito, a história da Natureza consiste precisamente em considerar como dados historiográficos apenas aqueles oferecidos pela natureza mesma do indivíduo de que se faz a história e este procedimento permite encontrar, a partir do exame aprofundado dos

diferenciadas da potência e, em última análise, por pensar todas as relações de movimento e repouso da Natureza como expressões certas e determinadas da potência absolutamente infinita.

¹⁷²Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §2. Pág: 504.

dados iniciais, as propriedades comuns do indivíduo de que fazemos a história, ou seja, as suas relações de movimento e repouso com outros corpos também particulares que têm as mesmas propriedades comuns.

Como vincular estas definições do direito natural do indivíduo à definição da potência da Natureza? Para introduzir a síntese que permite pensar o direito natural finito a partir da potência infinita da Natureza, no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*,¹⁷³ Espinosa desenvolve um argumento que opera de acordo com a lógica das definições. A teoria da definição real, como verificamos, desde o *TIE* opera com a distinção entre dois tipos de essência singular, quais sejam, a definição da essência singular da coisa incriada ou infinita (na *Ética*, a essência que é *causa sui*) e a definição de uma essência singular de uma coisa criada ou finita (na *Ética*, a essência de um modo). Como veremos, a partir do *TTP*, a definição da essência singular de uma coisa finita envolve não apenas a essência da coisa infinita que é sua causa imanente, pois envolve também as essências de outras coisas finitas que, circunstantes, operam como causas parciais que concorrem com ela para a produção de efeitos¹⁷⁴.

Neste capítulo XVI do *TTP*, Espinosa constrói as definições do jusnaturalismo para pensar a conexão entre a potência infinita da Natureza e as potências finitas dos indivíduos. A teoria jusnaturalista procede da causa para os efeitos e a dedução em que se escandem se desenvolve em três momentos. Qual a origem e o *sentido* da definição do

¹⁷³ “O fundamento filosófico (da teoria do Direito Natural) são os dois primeiros livros da *Ética* e as oito primeiras proposições do livro III que elaboram os seus detalhes. Os sete primeiros parágrafos do capítulo II do *Tratado Político*, assim como o início do capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, não fazem senão resumir este fundamento em uma linguagem mais acessível.” **Matheron, Alexandre.** *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris : Editions de Minuit, 1988. Página 290.

¹⁷⁴ Em um argumento que demonstra a impossibilidade de conhecer a vontade e a liberdade de Deus a partir dos milagres, Espinosa avança o modelo de causalidade que permitirá definir e pensar todas as instituições de um *imperium*, ou seja, as relações das potências sociais e individuais com as instituições. “Ainda que possamos concluir algo dos milagres, deles não podemos concluir jamais a existência de Deus. Pois como o milagre é uma obra limitada e não exprime senão uma potência certa e limitada, é certo que de tal efeito não podemos concluir a existência de uma causa cuja potência é infinita, mas no máximo a existência de uma causa cuja potência seja maior; digo no máximo, já que pode seguir [*consequi*] de muitas causas concorrentes [*concurrentibus*] alguma obra cuja força [*vis*] e potência [*potentia*] sejam na verdade menor que a potência de todas as causas conjuntamente [*omnium causarum simul*], porém muito maior que a potência de cada uma das causas [*iniuscujusque causae*].” **Spinoza, Baruch.** *Idem*. VI §8. Página 250 (18 a 27). Com outras palavras, os milagres não são senão obras de um imaginário instituído. Com efeito, como veremos este é o modelo de causalidade que Espinosa utilizará para pensar a relação das potências sociais com suas instituições. Embora a potência social seja muito maior que o poder de Estado, este é muito maior do que a potência de cada indivíduo que, ao transferir sua potência individual para a produção do Estado, constitui a potência social.

direito natural?

No primeiro momento do argumento¹⁷⁵, o sentido é o direito natural da Natureza absolutamente considerada [*naturam absolute consideratam*], ou seja, o sentido é a potência da de Deus [*potentia Dei*]. Na terminologia da *Ética*, a potência absolutamente infinita da substância e seus atributos.

No segundo momento, o sentido é a potência de todos os indivíduos naturais, ou seja, o sentido é o modo infinito como totalidade dos modos finitos. O vínculo entre os dois momentos é evidenciado pela seguinte passagem.

“A potência universal [*universalis potentia*] do todo da Natureza nada é além da potência de todos os indivíduos conjuntamente [*omnium individuorum simul*]...”¹⁷⁶

A potência da Natureza Naturante se exprime nas potências conjuntas da Natureza Naturada. Com a terminologia da *Ética*, poderíamos dizer que cada indivíduo natural é uma potência particular relativa às outras potências e a totalidade destas potências relacionadas é o modo infinito que exprime, de maneira certa e determinada, a potência da substância.

No terceiro¹⁷⁷, o sentido é a potência de um indivíduo natural [*uniuscujusque*]¹⁷⁸, ou seja, nos termos da *Ética*, de um modo finito.

A teoria jusnaturalista de Espinosa se explica nestes três momentos¹⁷⁹ cujos sentidos têm origem, respectivamente, na potência da substância e seus atributos [*potentia Dei*], na potência dos modos infinitos [*potentia omnium individuorum simul*],

¹⁷⁵Referência do primeiro momento. **Spinoza, Baruch. Idem.** XVI §2. Página 504 (15 a 19).

¹⁷⁶Referência do segundo momento. **Spinoza, Baruch. Idem.** XVI §2. Página 504 (19) à página 506 (1-2).

¹⁷⁷Referência do terceiro momento. **Spinoza, Baruch. Idem.** XVI §2. 506 (1-5).

¹⁷⁸“... como o direito de Deus se identifica com o seu poder, cada *Deus quatenus* tem tanto direito quanto tem de força; da metafísica espinosista decorre, com todo rigor, a justificação integral e sem reservas do direito individual.” **Matheron, Alexandre. Individu et communauté chez Spinoza.** Paris : Editions de Minuit, 1988. Página 291.

¹⁷⁹De acordo com Deleuze, há proporcionalidade entre os três aspectos da ordem necessária da Natureza e os três gêneros de conhecimento. “O primeiro gênero de conhecimento tem como objeto somente os encontros entre as partes, segundo suas determinações extrínsecas. O segundo gênero se eleva até à composição das relações características [*rappports*]. Mas somente o terceiro gênero concerne às essências eternas: conhecimento da essência de Deus e das essências particulares tais quais são em Deus e são concebidas por Deus. Assim, nos três gêneros de conhecimento, encontramos os três aspectos da ordem da Natureza: ordem das paixões, ordem de composição das relações, ordem das essências elas mesmas.”. **Deleuze, Gilles. Spinoza et le problème de l’expression. Les Editions de Minuit, Paris: 1968.** Página 282.

na potência do modo finito [*potentia uniuscujusque*]. O importante é frisar que há uma *ratio* entre a potência do infinito e a potência das coisas finitas, ou seja, uma relação interna de sentido entre a definição da potência absolutamente livre de Deus e a definição de potência de todo e qualquer indivíduo finito.

E qual é a *ratio* explicada pela teoria jusnaturalista? O *estender-se* da potência, ou seja, o direito natural de um indivíduo tem tanta extensão quanto tiver sua potência. O direito natural de Deus é absoluto, já que sua potência se estende [*extendere*] a todas as coisas naturais. O direito natural de um indivíduo também é uma potência que se estende, mas relativamente a outras potências que também se estendem. O *estender-se* da potência determinada [*determinata potentia*] de um indivíduo natural define seu direito natural. O que é esta extensão do direito natural dos indivíduos?¹⁸⁰ O conceito de *estender* [*extendere*] parece indicar uma medida de intensidade da potência.

Cabe à teoria das paixões, na *Ética*, demonstrar como pensar a variação de intensidade das potências. Aqui, na teoria jusnaturalista, a *ratio* entre o direito natural de Deus e o direito natural dos indivíduos¹⁸¹ apenas indica que a extensão da potência de um indivíduo natural qualquer pode ser ora maior ora menor, ao passo que a extensão da potência de Deus não aumenta e nem diminui, já que é absolutamente infinita.

A apreensão desta *ratio* é o que permite pensar na proporcionalidade entre as potências individuais. Há proporção, pois cada potência individual pode ser pensada, segundo a mesma *ratio*, por sua relação com a potência do todo da Natureza.

“A equivalência entre potência natural e direito natural se define como proporção geométrica diretamente proporcional entre direito [*jus*] e poder [*potentia*], de sorte que o direito é medido pela proporção direta de poder que seja efetivamente exercido: tem-se direito a tudo quanto se tenha poder para obter e manter. E o direito de cada um estende-se até onde se estender o seu poder. Ou na formulação

¹⁸⁰Frisemos toda a importância desta questão. O conceito de *estender* da potência se insere na interrogação que perpassa todo o *TTP* e que se enuncia no proêmio do capítulo XVI. Até onde se estende [*extendit*] a liberdade de pensar numa república livre? Há limites para a extensão do direito natural, quando ele se exprime sob a forma da atividade livre do pensamento, quando ele se realiza como a *vis nativa* emendada que é realização da potência de pensar o verdadeiro?

¹⁸¹“O indivíduo não é *substância*, como em Aristóteles, mas inversamente a substância (*Deus sive Natura*) não *precede* os indivíduos, ela não é nada outro que sua multiplicidade. Ela designa identicamente o processo infinito de produção de indivíduos e a infinidade de conexões causais existentes entre eles.”. **Balibar, Etienne.** *Individualite et transindividualite chez Spinoza*. In: *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par P.-F. Moreau, ENS Editions, Fontenay-aux-Roses, 1996, p.

célebre: *jus sive potentia*. Essa proporcionalidade direta define também o direito da soberania e é ela que encontramos na resposta de Espinosa a Jelles.”¹⁸²

Espinosa exprime a *ratio* que permite pensar a proporcionalidade entre as potências naquele verbo preciso que assinalamos: *extendere*. Como na lógica estoica em que o “sujeito” singular sempre tem como “predicado” um verbo, lógica elaborada pelos antigos filósofos materialistas para pensar como necessários os corpos em movimento naquele “mundo sublunar” que Aristóteles houvera julgado como contingente, a lógica das definições reais de Espinosa também é talhada para a apreensão em movimento das coisas singulares como necessidades da Natureza. A teoria da definição real, contudo, faz com que os enunciados na escrita política de Espinosa sempre guardem em seu sentido o vínculo de imanência com a causa infinita das coisas finitas.

Tratando da relação de produção ou causalidade entre infinito e finito, Rousset escreve que a ciência intuitiva consiste na apreensão das relações de produção entre o infinito e as coisas finitas.

“Mas ela não permanece apenas nesta relação do finito e do infinito; ela se desenvolve necessariamente em um conhecimento dos dois termos desta relação.”¹⁸³

O discurso espinosano, com efeito, não se estrutura com definições para o ideal antigo de contemplação, para teorias acerca do repouso e da imobilidade. As definições reais são elaboradas para desenvolver o conhecimento do processo produtivo que se realiza pela ação conjunta de potências finitas com a potência absolutamente infinita. O conhecimento desta *ratio* entre infinito e finito, que vimos como fundamental na teoria da definição perfeita do *TIE*, reaparece em contexto diverso no capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*, quando Espinosa escreve que toda essência finita envolve a essência de Deus e que o conhecimento de uma essência finita, portanto, exprime de maneira certa

35-46. Pág: 38

¹⁸² Chauí, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Páginas 297 e 298.

¹⁸³ Rousset, Bernard. *La perspective finale de “L’Éthique” et le problème de la cohérence du spinozisme – L’autonomie comme salut*. Paris: J.Vrin, Reprises, 2005. Página 113.

e determinada o conhecimento da essência de Deus¹⁸⁴.

O estender-se da potência, ou seja, o seu aumento ou diminuição, como dizíamos, eis a *ratio*: com outras palavras, eis a propriedade comum que permite pensar a política a partir das noções comuns. Com efeito, a propriedade comum é um movimento que envolve um aumento ou diminuição da potência e a noção comum que lhe apreende o faz somente em movimento, sendo ela própria, a noção comum, uma ação que envolve, por sua vez, o aumento da potência de pensar da mente.

Ora, o fundamento do jusnaturalismo de Espinosa é definição da potência de Deus, que não é senão sua liberdade. A “liberdade” não é um “predicado” do “sujeito” Deus, não é um predicado que poderia ou não estar contido em um sujeito. A liberdade é a essência mesma de Deus, ou seja, sua potência em ação, sua essência actuosa¹⁸⁵. Por isso, sem menoscabo da tradicional tese da liberdade infinita da vontade de Deus, que Espinosa modifica¹⁸⁶ ligeira e radicalmente ao pensá-la como a livre potência que o

¹⁸⁴ “Como nada pode ser ou ser concebido sem Deus, é certo que todas as coisas que existem na Natureza envolvem [*involvere*] e exprimem [*exprimere*] o conceito de Deus em razão [*pro ratione*] de sua essência e perfeição; assim, quanto mais conhecemos as coisas naturais, maior e mais perfeito é o conceito de Deus que adquirimos; ou seja (já que o conhecimento do efeito pela causa nada outro é que conhecer alguma propriedade da causa), quanto mais conhecermos as coisas naturais, tanto mais perfeitamente conheceremos a essência de Deus [*essentia Dei*] que é a causa de todas as coisas [*omnium rerum*]; e assim todo o nosso conhecimento, isto é, nosso sumo bem, não apenas depende do conhecimento de Deus, pois consiste inteiramente nele”. **Spinoza, Baruch. *Idem*. IV §4. Página 186 (5 a 16).**

¹⁸⁵ Sabemos que Espinosa redigiu uma primeira versão da *Ética* entre os anos de 1664 e 1667. Nesta versão, os livros I e II estavam já elaborados. A teoria clássica da liberdade de Deus, fundada na teoria da “vontade” como faculdade, tinha já sido demolida pela crítica à teologia empreendida nos *Cogitata Methaphysica*, sobretudo a partir da distinção entre o *ens ratione* (a “vontade” como gênero universal de todas as volições particulares) e o *ens realis* (a essência de Deus como potência). Quando, portanto, Espinosa redige o *Tratado Teológico-Político*, trabalha ao mesmo tempo no *De Deo* e na demonstração da nova maneira de pensar a liberdade divina a partir da identidade entre essência, potência e existência da substância absolutamente infinita. O capítulo VI do *TTP*, como veremos em notas adiante, também é compreensível a partir do novo conceito de livre necessidade. Segundo Rousset, com base na documentação das epístolas, Espinosa redigiu a *Ética* em duas grandes versões. Na primeira (1664-1667) as partes III e IV estavam fundidas num livro só e na segunda (1672-1675), após a teoria das noções comuns do *Tratado Teológico-Político* e uma crítica detalhada de Hobbes e Guelincx, Espinosa teria concebido o livro IV sobre a servidão e o livro V sobre a liberdade humana. **Rousset, Bernard. “Elements et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de Etique IV”. In: *L’Immanence et le salut: regards spinozistes*. Préface d’André Tosel. Paris, Éditions Kimé, 2000.**

¹⁸⁶ “Com efeito mostramos, a partir da tese de que o intelecto e a vontade de Deus não se distinguem, que afirmarmos a mesma coisa quando dizemos que Deus quer algo e quando dizemos que Deus entende esta mesma coisa; por conseguinte, da mesma necessidade que segue [*sequitur*] da natureza e perfeição divina que Deus entenda uma coisa tal como é [*ut est intelligere*], segue também, da mesma necessidade, que Deus queira esta mesma coisa tal como é [*ut est vele*]. E como nada é necessariamente verdadeiro a não ser pelo só decreto divino, segue clarissimamente que as leis universais da Natureza [*leges Naturae universales*] são meros decretos de Deus que seguem [*sequuntur*] da necessidade e perfeição da natureza divina.” **Spinoza, Baruch. *Idem*. VI §3. Página 242 (15 a 24).**

intelecto infinito exerce enquanto produz e sustenta, com volições singulares, conexões lógicas necessárias entre ideias verdadeiras, a filosofia espinosana reconhece também a livre potência infinita que Deus tem de produzir e sustentar os corpos na Extensão¹⁸⁷.

Assim como a liberdade é a potência absolutamente infinita de Deus ela mesma enquanto causa produtora de todos os corpos e de todas as ideias, assim também a liberdade de cada indivíduo natural é a potência finita que define sua própria natureza. No caso da natureza humana, a liberdade de cada homem não será mais pensada apenas no âmbito do pensamento a partir da tradicional teoria da “vontade” apresentada como faculdade da alma dotada de livre-arbítrio, mas não será também pensada exclusivamente no âmbito corporal, tal qual aparecera na definição oferecida por Hobbes, como movimento de um corpo que não enfrenta atrito e nem impedimentos externos que lhe poderiam desviar ou pôr em repouso¹⁸⁸. A liberdade da natureza humana é a sua potência mesma tal como se exprime no poder de ação do corpo e da mente.

O *estender-se* da potência é a *ratio* que permite pensar a liberdade natural de cada indivíduo com a liberdade natural de Deus e, assim, as definições da política são elaboradas para que o leitor-filósofo se torne capaz de pensar as proporções de liberdade natural nas ações e paixões dos homens como indivíduos, mas também nas ações e paixões dos corpos políticos como indivíduos.

Espinosa conclui o percurso das definições deixando muito claro para seu leitor que sua teoria justaturalista permite construir a definição do direito natural de qualquer indivíduo natural e não exclusivamente do homem, ou seja, permite inteligir a gênese de uma potência qualquer da Natureza. Não se tratou, portanto, de construir a imagem de

¹⁸⁷“Qualquer coisa que inteligimos clara e distintamente deverá ser notada por si ou por uma outra coisa que é inteligida clara e distintamente por si mesma [*per se intelligitur*]. Daí que por milagre, ou seja, por uma obra que supere nossa apreensão, não podemos inteligir a essência de Deus, nem a existência e, em geral, nada de Deus e da Natureza; aliás, ao contrário, pois como sabemos que todas as coisas são determinadas [*determinadas*] e sancionadas [*sancita*] por Deus e que as operações da Natureza seguem da essência de Deus, devemos concluir absolutamente que as leis da Natureza [*naturae leges*] são verdadeiramente volições e decretos eternos de Deus e que nós conhecemos a vontade de Deus tanto mais e melhor quanto mais claramente e melhor conhecermos as coisas naturais, de que maneira dependem de sua causa primeira [*quo modo a sua prima causa pendent*] e de que maneira operam segundo as leis eternas da Natureza [*quomodo secundum aeternas naturae leges operantur*]. **Spinoza, Baruch. Idem.** VI §7. Página 248 (29 a 34) a página 250 (1 a 9).

¹⁸⁸ Referência da definição no Leviatã: introduzir questão da separação entre direito natural e lei da natureza. Os dois termos foram pensados como podendo se realizar independentemente um do outro, por

uma Natureza finalizada que teria como centro o homem. O direito natural do homem, se por esta expressão se inteligir a potência da natureza humana, só pode ser definido em relação às potências das outras coisas naturais. A potência é o fundamento jusnaturalista comum a todas as coisas naturais e o direito natural do homem só pode ser deduzido deste fundamento comum.

A articulação entre os três momentos permite inteligir a gênese de todas as potências naturais, ou seja, permite definir cada potência finita pela sua relação com a potência infinita. Além disso, permite deduzir leis necessárias que determinam a expressão destas potências.

“E como é uma suma lei da Natureza [*lex summa naturae*] que cada coisa [*unaquaeque res*] se esforce por perseverar em seu estado [*in suo statu*], o quanto puder, por um razão [*ratione*] interna a si mesma e não por alguma razão alheia, segue disso que cada indivíduo [*unumquodque individuum*] tem um direito soberano a existir e operar de acordo como é naturalmente determinado”¹⁸⁹

Este trecho não enuncia a definição da essência do direito natural de cada indivíduo, mas uma lei necessária da Natureza, lei que segue da potência do todo da Natureza e que, determinando a expressão da potência de cada indivíduo, não é senão uma propriedade comum a cada um e a todos os indivíduos naturais. O enunciado que exprime a lei natural não é a definição que enuncia uma essência singular, ela é um axioma que enuncia uma propriedade comum dos direitos naturais individuais.

Poderíamos discutir esta enunciação em relação aos enunciados do *conatus* na *Ética* e no *Tratado Político*. Trata-se de uma transposição juvenil do princípio de inércia de Galileu e Descartes, de uma concepção mecânica da potência humana que Espinosa aceitou sem críticas e que viria a abandonar depois?¹⁹⁰

Na *Ética* e no *Tratado Político*, o *conatus* é um princípio interno de adaptação do poder de afetar e ser afetado que é internamente ligado ao princípio filosófico da *causa sui*. Em outras palavras, o *conatus* de uma potência que é causa, tanto inadequada como

uma relação externa, em Hobbes e Locke. Mas não por Espinosa: questão da intuição e da noção comum no TIE, do vínculo interno entre potência e lei natural.

¹⁸⁹Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI §2. Página 506 (5 a 10).

¹⁹⁰Sobre a utilização do princípio da inércia de Galileu-Descartes na fundamentação do jusnaturalismo moderno a partir de Hobbes. Jacob, Pierre.

adequada, das suas afecções.

“*Perseverare in suo esse*, isto significa produtividade singular, quer dizer, sob a perseverança *in suo stato* que é preservação conjuntural da particularidade, uma verdadeira potência de desequilíbrio, de revolução, mas também de constituição.”¹⁹¹

Sob o *perseverare in suo statu*, há o *perseverare in suo esse*, ou seja, *perseverare in sua essentia*, ou seja, *perseverare in sua potentia*. Espinosa, ao enunciar o *perseverare in suo statu*, como podemos verificar no trecho acima citado, deixa expresso que o enuncia como lei da Natureza. O trecho não é uma definição real, pois não enuncia uma essência singular, mas enuncia uma lei necessária de preservação conjuntural da particularidade, lei sob a qual se exprime toda e qualquer potência finita.

“Em outras palavras, o princípio de inércia é apenas um caso particular do *conatus* e o mais abstrato de todos, não podendo servir como princípio de definição do próprio *conatus* tomado concretamente. Sem dúvida, Espinosa afirma que o *conatus* é o esforço para permanecer indefinidamente na duração e que só pode ser destruído pela ação de causas externas, porém o princípio de inércia não define plenamente o *conatus* enquanto essência atual de seres concretos. Nessa medida, o conceito espinosano de *conatus* não se encontra articulado ao de inércia e de velocidade, mas a um outro: o de intensidade ou força. Definidos pelo *conatus* como *potentia agendi*, os indivíduos se definem pela variação incessante de suas proporções internas de movimento e repouso, ou variação de sua força interna para a conservação, de sorte que o esforço de autoconservação visa menos à quantidade e à velocidade do movimento e muito mais a manter a proporção interna no embate com as forças externas, pois são elas que podem destruí-lo, como também são elas que o auxiliam a regenerar-se e ampliar-se. Não é por desejarem sempre mais (velocidade ou poder) que os indivíduos lutam, e sim para não morrer. Por esse motivo, a noção de proporcionalidade entre direito e potência, definidora do *conatus* individual, reaparece na noção da soberania, *conatus* coletivo ou do *imperium* como proporção entre direito e poder.”¹⁹²

Como se trata da enunciação axiomática de uma lei e não da definição genética de uma potência singular, não apenas deveremos considerar equivocadas as interpretações que sugeririam ocorrer neste trecho uma transposição juvenil de um princípio de inércia que

¹⁹¹ Bove, Laurent. *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris : J. Vrin, 1996. Página 313.

ecoaria a física cartesiana dos corpos passivos¹⁹³, pois será preciso considerar, já que Espinosa enuncia a lei como universal, que mesmo os animais e outros corpos da Natureza como um todo são definidos por uma potência interna de afirmação de si que determina sua adaptação contínua em relação às mudanças sobrevindas dos corpos circundantes que lhes afetam como causas próximas.

“... em Espinosa, cada determinação intrínseca está fundada sobre um intrincado jogo de determinações extrínsecas (sem que, por outro lado, as determinações extrínsecas possam conter por antecipação as determinações intrínsecas, isto é, cada propriedade de um indivíduo está produzida por um complexo jogo de relações que constituiu sua individualidade)”¹⁹⁴.

As mudanças são parcialmente determinadas pelos corpos externos e parcialmente determinadas pela potência ou por determinações internas do *conatus* de cada indivíduo. Com efeito, se este sentido interno de autoprodução exprime-se sempre sob a lei

¹⁹² **Chauí, Marilena de Souza.** *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Páginas 307 e 308.

¹⁹³ A crítica ao *principio da inércia* refere-se ao uso que foi feito pelos físicos da mecânica clássica, ou seja, à interpretação da inércia como mera conservação passiva de movimento dos corpos. “*Como todos sabem, a lei fundamental da mecânica de Galileu-Newton, conhecida como lei da inércia, diz o seguinte: um corpo suficientemente afastado de outros corpos permanece em estado de repouso ou de movimento retilíneo uniforme. Esta proposição não somente enuncia algo sobre o movimento dos corpos, mas nos diz também que corpos de referência, ou sistemas de coordenadas, são admissíveis e podem ser empregados para a descrição mecânica.*” **Einstein, Albert.** *A teoria da relatividade especial e geral*. Tradução do original alemão de Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro, Contraponto, 2000. Página 18. Se este uso fosse transposto ao texto de Espinosa quando este enuncia que todo indivíduo da Natureza se esforça por perseverar em seu estado [*in suo statu*], os leitores poderiam pensar que para Espinosa os corpos só têm o poder de conservar os movimentos que lhes são impingidos do exterior, que os corpos são passivos e não têm um princípio interno para gerar ou mesmo apenas modificar os movimentos que são gerados do exterior. Ora, este princípio da mecânica clássica deriva-se antes do conceito de Extensão ou Substância Extensa avançado por Descartes, em que os corpos aparecem como coisas passivas que precisam de causas externas para que seus movimentos sejam coordenados (no caso do corpo humano, os movimentos são causados no cérebro pela *vontade* e pelo *cogito* da Substância Pensante). O conceito de Extensão proposto por Espinosa antes afasta dos leitores a imagem de uma Natureza mecanizada em que os corpos não tivessem poder interno de mudança. Aqui queremos mostrar que Espinosa, longe de generalizar um princípio de conservação do movimento que sustentaria uma imagem conservadora da Natureza e dos homens, demonstra como pensar que todos os corpos da Natureza têm um princípio interno de mudança. Já na *teoria da definição perfeita* do *TIE*, como vimos, a definição de cada coisa finita só fazia sentido se fosse expresso o movimento interno que explica sua geração a partir da quantidade infinita, as determinações externas sendo suas negações [*determinatio est negatio*] e o movimento interno exprimindo as afirmações da quantidade infinita como causa geratriz. Este movimento gerador, sendo o vínculo interno entre o corpo e a quantidade infinita, explica o sentido da definição particular afirmativa [*definitio particularis affirmativa*] de uma essência finita, como verificamos ao analisar o texto do *TIE*.

¹⁹⁴ **Morfino, Vittorio.** *La temporalidad plural de la multitud*. In: Youkali. *Revista crítica de las artes y del pensamiento*. Página 7. Após a marcação da nota 27.

universal da Natureza enunciada por Espinosa como uma propriedade comum de todos os modos finitos da Extensão, então é um sentido interno de todas as potências finitas da Extensão e todos realizam uma autodeterminação relativa às determinações externas, ainda que cada corpo exprima este sentido à sua maneira.

Direito natural e desejo humano.

A tese de que a potência dos homens é pensável por propriedades ou leis comuns entre potências de outros modos finitos também permite pensar em propriedades comuns entre homens que se deixam levar apenas pelos seus apetites e homens que se deixam levar pelos desejos de pensar e raciocinar.

“E não reconhecemos aqui diferença alguma entre os homens e os outros indivíduos naturais, nem entre os homens que são conduzidos pela razão e outros que ignoram a verdadeira razão, nem entre loucos [*fatuos*], delirantes e sãos.”¹⁹⁵.

A definição do direito natural dos indivíduos humanos, como de todo indivíduo natural, permite pensar sua gênese pela sua potência particular, pelas leis ou regras de sua natureza, pelas regularidades de suas operações. Ora, a potência do homem é diversa das outras potências naturais, ela tem sua particularidade. A natureza humana tem regras próprias, ela realiza operações certas e determinadas que podem ser diversas das operações de todos os indivíduos naturais, mas que são comuns aos mais variados indivíduos humanos. Que há nestas operações realizadas pelos homens que seja explicável pela potência da Natureza? O direito natural, no caso dos homens, define-se pelo desejo.

“ O direito natural de cada homem, portanto, não é determinado pela razão, mas pelo desejo [*cupiditate*] e pela potência [*potentia*].”¹⁹⁶.

O direito natural dos homens, assim, não é definido pela razão, mas pelos desejos

¹⁹⁵Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI §2. Página 506 (10-13).

¹⁹⁶Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI §3. Página 506 (27-28).

e desta definição segue tanto a definição do direito natural dos homens que ignoram a razão, cuja potência é intensa nos desejos cegos, como a definição do direito natural dos homens que se conduzem pela razão, cuja potência é intensa nos desejos ligados ao conhecimento.

Verifiquemos no detalhe este momento do capítulo XVI em que Espinosa define o direito natural dos homens. Seja adequado ou inadequado, o direito natural do homem se exprime em desejos que seguem a lei do *conatus*, enunciada como universalmente válida para todos os modos finitos.

Enquanto os homens são causas inadequadas de seus apetites e desejos, este sentido interno de conservar como puder os corpos circunstantes relacionados à sua própria conservação se exprime pelas relações violentas, já que um homem forçará os outros a lhe servir os apetites e estes, por sua vez, como também são definidos pelo mesmo sentido que é uma propriedade comum de sua potência, forçarão também, cada um por si, os outros homens circunstantes a lhe servir os apetites.

Estas relações de violência recíproca seguem do direito natural dos homens, quando se exprimem na inadequação. As relações de violência entre os homens são relações de dominação. Não obstante, elas têm algo de comum com relações entre outros animais: no exemplo que abre o capítulo XVI, as relações entre os peixes são também violentas, embora um tanto mais brutais, pois de crua predação. Entre os homens, as violências recíprocas não chegam ao canibalismo, mas constituem relações de dominação e enquanto as potências se relacionam dessa maneira, “a Natureza não é contrária aos ódios, iras e dolos”.

Ora, esta mesma lei do *conatus* pode se exprimir na razão, se a potência humana tornar-se ativa, sem alteração da natureza humana, ou seja, sem que potência humana deixe de seguir a lei necessária da Natureza, sem que deixe de ter este mesmo sentido interno de adaptação para sua própria conservação dos corpos circunstantes.

“O que cada indivíduo, considerado apenas sob o poder da Natureza [*imperium naturae*], julga útil para si, seja sob a condução da sã razão [*ductu sanæ rationis*], seja pelo ímpeto do apetite, por sumo direito da Natureza lhe é permitido apetecer e se apropriar [*capere*] de qualquer maneira, seja pela violência [*vi*], pelo dolo ou pelas súplicas, seja por uma outra maneira que julgar mais fácil, e por conseguinte pode

tomar como inimigo todo aquele que queira impedir que sacie [*expleat*] seu ânimo”¹⁹⁷

Em outras palavras, o direito natural não é, como à maneira tradicional, o sentimento ou percepção da justiça e da diferença entre o meu e o teu, mas, seja como exercício da razão, seja como exercício da paixão, ele é o poder do indivíduo de se autopreservar, de conservar sua própria potência nas relações com os outros e se apropriar de tudo quanto lhe é permitido apetecer ou desejar.

Segue da definição de direito natural individual que na potência de cada indivíduo nada há que lhe proíba usar da força bruta, das astúcias, de ameaças e de outros expedientes violentos para se apropriar de todos os corpos circundantes que apetecer e julgar úteis. No ânimo de um indivíduo, assim tão ávido por seus apetites, não haverá normas abstratas ou imperativos morais que impeçam seus ímpetos de dominação, nada que o faça “... ter aversão pelas lutas [*contentiones*], pelo ódio, pela ira, pelo dolo ou qualquer outra coisa que o apetite lhe aconselhar...”¹⁹⁸.

De que maneira esta definição de direito natural do indivíduo permite deduzir a definição da sociedade, ou seja, a gênese da potência coletiva? Esta lógica da apropriação dos corpos circundantes pela violência, na medida em que seja a maneira de se estabelecer relações recíprocas dos homens, lhes faz, ao mesmo tempo em que violentos e ansiosos por dominar, também cheios do medo de não cair nas malhas da dominação alheia. Cada indivíduo, nesta lógica dos apetites desenfreados, sente os outros tanto com medo de ser dominado como com odioso apetite de dominá-los. Esta oscilação, em cada ânimo individual, entre o ímpeto de ser violento para dominar e o medo de ser dominado por violência, torna a vida com os outros insuportável.

“Não há ninguém que não queira viver, o quanto pode, sem medos; mas isto não pode acontecer senão com pouca freqüência onde a cada indivíduo [*unicuique*] é lícito fazer tudo o que queira [*ad libitum omnia facere licet*] e onde não se concede mais direitos à razão que aos ódios e iras; pois não há ninguém que não viva com ansiedades entre inimizadas [*imicitias*], ódios, iras e dolos e que, por isso, não se esforce [*conetur*], o quanto está em si, por evitar.”¹⁹⁹

¹⁹⁷Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI §3. Página 508 (3-11).

¹⁹⁸Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI §4. Página 508 (15-16).

¹⁹⁹Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI §5. Página 508 (32) à página 510 (1-6)

A lógica da violência, recomendada pelos apetites quando imoderados, explica como cada indivíduo se esforça por se apropriar [*capere*] dos outros e se expõe, assim, às violências alheias. Nada há no interior de cada ânimo individual, considerado apenas o seu direito natural, que imponha freios à sua violência, mas este freio chega ao ânimo passivo pelas outras potências humanas que respondem com violência maior aos seus ímpetos dominadores e insuflam-lhe medos. O desejo de dominar, em cada ânimo individual, não existe senão em relação ao desejo de não-ser dominado.

E estes conflitos que se explicam pelas ambições individuais não cessam de existir com a instauração da política, embora se realizem de outra maneira, qual seja, pela relação entre desejo de governar e desejo de não-ser governado no ânimo de cada cidadão.²⁰⁰

Contudo, de cada ânimo individual não se deduz apenas, pela definição do direito natural, o desejo de dominar por apropriação [*capere*] os corpos circundantes e o medo que é desejo de não ser-dominado por eles. Desta mesma definição do direito natural se deduz, no ânimo de cada indivíduo, o desejo de viver de acordo com a razão. Assim como não há, por direito natural, uma ordem transcendente que garantisse a alguns o poder de dominar e nunca ser dominados, ao passo que outros estariam para sempre confinados a servir-lhes como servos ou escravos²⁰¹, as relações de dominação podendo se inverter posto que cada indivíduo é potência que se exprime tanto no desejo de dominar como no desejo de não-ser dominado, assim também não há, por direito natural, uma ordem transcendente que facultasse a alguns uma vida racional sem apetites e a outros uma vida de cegos apetites sem desejo algum que fosse definido pela razão, posto que cada indivíduo é uma potência complexa que se exprime tanto em desejos na paixão como em desejos na ação.

“E assim os homens, enquanto considerados vivendo apenas sob o poder da Natureza [*imperium naturae*], vivem entre si e tanto aquele homem que não conheceu ainda a razão [*nondum novit*], ou seja,

²⁰⁰Citar Marilena e a maneira como Espinosa repensa o princípio que Maquiavel utilizou para pensar a divisão social.

²⁰¹ Verificar a nossa nota sobre a ordem transcendente do jusnaturalismo escolástico, e seu uso para a naturalização e sacralização das hierarquias sociais no feudalismo.

que ainda não tem o hábito da virtude [*nondum habet*] e que vive apenas pelas leis dos seus apetites, como aquele homem que dirige sua vida [*suam vitam dirigit*] pelas leis da razão, tem um sumo direito natural.”²⁰²

Não há, portanto, uma cisão entre irracionalidade do estado de natureza e racionalidade do estado civil, mas razão e paixão nos desejos de cada ânimo individual, razão e paixão em cada indivíduo tanto no estado de natureza como no estado civil²⁰³. Por isso mesmo, a passagem ao estado civil não poderá ser pensada como passagem da paixão à razão.

Que assim seja torna-se óbvio pela sequência do texto, em que Espinosa mostra ser preciso um longo processo de aprendizagem, levado adiante por cada ânimo individual, para que os desejos da razão se estabeleçam e a virtude se torne um hábito mais forte que o hábito da violência passional.

“Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a operar segundo as regras e leis da razão, mas, ao contrário, todos nascem ignorantes de todas as coisas e antes que possam aprender uma

²⁰² Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI §2. Página 506 (16-20).

²⁰³ A tradicional oposição entre razão e paixão, que vigorou desde Platão e fomentou todo o moralismo político medieval que condenava as paixões como pecados, resolveu-se durante os séculos XVII e XVIII, segundo Hirschman, pela introdução da noção de *interesse*. Seria preciso mostrar que, muito antes da noção de *interesse* como *desejo de riquezas*, os modernos fundamentaram uma nova noção de *desejo* e de *natureza humana*. Esta nova maneira de pensar a individualidade humana pelo desejo é o núcleo da revolução teórica operada pelo jusnaturalismo moderno, como verificamos. “Como ocorre frequentemente com conceitos que subitamente são levados para o centro do palco – classe, elite, desenvolvimento econômico, para mencionar alguns exemplos mais recentes – o conceito de interesse parecia tão auto-evidente que ninguém se deu ao trabalho de defini-lo precisamente. Tampouco alguém explicou qual era o lugar que ocupava em relação às duas categorias que dominavam a análise da motivação humana desde Platão, isto é, as paixões de um lado e a razão de outro. Mas é precisamente contra o pano de fundo desta dicotomia tradicional que se pode entender, em fins do século XVI e começos do século XVII, o surgimento de uma terceira categoria. Uma vez julgada a paixão destrutiva e a razão ineficaz, achar que a ação humana podia ser exaustivamente descrita pela atribuição de seus motivos a uma ou outra delas significava uma perspectiva excessivamente sombria para a humanidade. Uma mensagem de esperança foi então transmitida com a interposição do interesse entre as duas categorias tradicionais da motivação humana.” Hirschman, Albert. O. *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before it's triumph*. Twentieth anniversary edition. Preface by Amartya Sen. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1977. Página 42. Seria preciso, com outras palavras, subsumir a noção de *interesse* como desejo de riquezas à noção moderna de *desejo* e mostrar, com isso, como a política moderna, tendo em seu núcleo a definição do direito natural humano a partir da nova concepção do *desejo*, conduziu à superação da antítese própria do moralismo medieval pela transformação das noções antigas e medievais de paixão e razão. No caso de Espinosa, a definição da essência humana como desejo conduz a novas definições de razão e paixão que permitem escapar da velha aporia moralista que deixava os dois termos numa oposição estanque. A resolução desta aporia permite refundar a ética, repensar os bens e, sobretudo, o núcleo da ética antiga: a noção de *summum bonum* como bem partilhável pelos que cultivam as virtudes e

maneira verdadeira de viver e adquirir o hábito da virtude passa-se um longo período em que, ainda que tenham sido bem educados, têm que viver e se conservar, o quanto está em si, apenas pelo impulso dos apetites [*ex solo impulso appetitu*]²⁰⁴.

Mesmo aqueles que adquiriram o hábito da virtude e têm desejos racionais, cuja potência afetiva é bastante para moderar as paixões, viveram um longo período de infância e adolescência impulsionados apenas pelos desejos passionais²⁰⁵. Não há, portanto, nenhum critério jusnaturalista para se afirmar que alguns homens sejam por uma ordem transcendente qualquer dotados de um ânimo movido apenas pela razão e sem paixão alguma, ao passo que outros, pela mesma ordem transcendente, estariam predestinados a ter um ânimo recheado só com paixões e sem desejo racional algum. Aqueles que adquiriram o hábito da virtude tiveram uma infância e uma adolescência impulsionada pela força dos apetites que persistem, embora moderados pelos desejos racionais mais potentes. Aqueles que não adquiriram o hábito da virtude não estão privados de razão, apenas não puderam ainda [*nondum*] ou não tiveram condições de fortalecer seus desejos racionais.

A definição do direito natural pelo *desejo* permite, portanto, que se deduza a razão e a paixão no ânimo de cada indivíduo. Que cada um é mais útil para si e para os outros na medida em que se põe a adquirir o hábito da virtude, também é patente pela mesma definição. Porém o desejo de dominar, se mais forte nos muitos indivíduos, faz com que estabeleçam relações de violência recíproca, em que uns não reconhecem nos outros senão a violência e em que uns anulam os desejos racionais dos outros para se inflar nos apetites de dominação, relações de violência recíproca em que uns só reconhecem nos outros motivos para temer e odiar e em que não reconhecem os outros como concidadãos, para não dizer amigos com quem podem cultivar o hábito da virtude e os desejos racionais, já que só imaginam os outros como inimigos com quem têm que lutar para dominar e não ser dominados, rivais com quem têm que competir e que precisam excluir

realizam a excelência ética. Este núcleo da ética antiga, em vez de ser reelaborado a partir da noção de desejo, foi abandonado por Hobbes e por toda a tradição do chamado “utilitarismo” em moral e política.

²⁰⁴ **Spinoza, Baruch.** *Idem.* XVI §3. Página 506 (28-33) à página 508 (1-2).

²⁰⁵ “Em Espinosa, a razão, a força, a liberdade não são separáveis de um devir, uma formação, uma cultura. Ninguém nasce livre, ninguém nasce racional. E ninguém pode fazer por nós a lenta experiência do que

para se apropriar dos bens que apetece.

A definição do direito natural pelo desejo permite também, além de relativizar a razão e a paixão em cada indivíduo, relativizar as próprias paixões e demonstrar como no campo da estrita paixão, mais precisamente no movimento de inversão entre as paixões contrárias, sobretudo entre a esperança e o medo, explica-se a gênese do poder político.

“Ninguém pode duvidar, porém, que o mais útil [*utilius*] aos homens é viver segundo leis e segundo os ensinamentos certos de nossa razão. Além disso, não há ninguém que não queira viver, o quanto pode, sem medos; mas isto não pode acontecer senão com pouca frequência onde a cada indivíduo [*unicuique*] é lícito fazer tudo o que queira [*ad libitum omnia facere licet*] e onde não se concede mais direitos à razão que aos ódios e iras; pois não há ninguém que não viva com ansiedades entre inimizades [*inimicitias*], ódios, iras e dolos e que, por isso, não se esforce [*conetur*], o quanto está em si, por evitá-los.”²⁰⁶

Quando há medos, há também o desejo e a esperança de não mais sentir medos. Se, como dissera Hobbes, a gênese do poder político pode ser pensada a partir da definição do direito natural de cada indivíduo não apenas enquanto os indivíduos se exprimem no desejo de dominar²⁰⁷, mas também enquanto se exprimem no medo que

convém com nossa Natureza, o esforço lento para descobrir as nossas alegrias.” **Deleuze, Gilles.** *Spinoza et le problème de l'expression. Les Editions de Minuit, Paris: 1968.* Página 241.

²⁰⁶ **Spinoza, Baruch.** *Idem.* XVI §5. Página 508 (29-32) à página 510 (1).

²⁰⁷ Segundo Leo Strauss, não é a ambição como desejo de glória nos valores de cavalaria da nobreza feudal, mas o desejo de *poder* político já nos valores das repúblicas modernas que Hobbes enuncia como princípio necessário que, no interior de cada indivíduo, conduz os homens a obedecer às leis e transferir sua liberdade natural para o poder soberano. “O apetite humano não é em si mesmo diverso do apetite animal, senão pelo fato de que o apetite humano tem a razão a seu serviço. Esta visão do apetite humano, que à primeira vista pode parecer o que é específico da visão hobbesiana, no entanto é contradita nos escritos de Hobbes pelo repetido e enfático enunciado de que o apetite é infinito em si mesmo e não como resultado de um número infinito de impressões externas. Mas nesse caso o apetite humano é distinguido essencialmente do apetite animal já que este não é nada além de reação às impressões externas e, assim, o animal não deseja senão objetos finitos, ao passo que o homem espontaneamente deseja infinitamente. Não pode haver dúvida de que apenas esta última visão do apetite humano corresponde à intenção da filosofia política de Hobbes.” **Strauss, Leo.** *The political philosophy of Thomas Hobbes. It's basis and genesis.* Translated by the German Manuscript by Elsa M. Sinclair. The University of Chicago Press, Published 1952. Paperback edition 1963. Página 9. Não pode haver dúvida também de que este desejo que origina a política, este desejar infinitamente o *poder*, é pensado segundo o modelo do “mau infinito”, já que os objetos de desejo consomem-se nas coisas que conferem *poder* político ao cidadão, ainda que este desejo de poderes possa sempre se apropriar de mais objetos que, como sabermos, para Hobbes são sempre objetos de disputa, competição e guerra. Para pensar segundo o modelo do “bom infinito”, seria preciso não apenas desejar infinitamente o *poder* [*potestas*], mas, sobretudo, desejar infinitamente algo infinito que realiza infinitamente a *potência* [*potentia*] do homem desejante. Com outras palavras, seria preciso pensar o sumo bem da ética clássica de Aristóteles e dos Estoicos a partir da nova definição do *conatus*, como fez

cada indivíduo tem de ser dominado pelos outros²⁰⁸, Espinosa mostra que o medo não existe sem a esperança²⁰⁹ e que esta também, por conseguinte, explica como os indivíduos na paixão engendram o poder político.

Cada indivíduo, assim, considerando a lógica interna das paixões de cada ânimo, abstém-se de dominar não pelo desejo mesmo de se apropriar dos outros, mas pelo medo de que estes outros se apropriem dele e pela esperança de livrar-se dos medos e conservar-se livre das garras alheias. Somente pelo medo de ser dominado e pela esperança contrária de se libertar, nesta lógica dos apetites cegos, um indivíduo é levado, por direito natural, a reconhecer que é mais útil, para se conservar, sustentar um poder político que assegure uns contra a dominação de outros. O movimento entre estas duas paixões contrárias, o medo de não ser dominado e a esperança de viver livre de toda dominação alheia, desenha o campo de um imaginário, cujo núcleo é o desejo chamado ambição, mas este imaginário, no ânimo de cada indivíduo, pressupõe à sua maneira as noções comuns e os desejos nelas intrínsecos desenvolvem o direito natural de cada um a participar da razão.

“A noção comum se refere a propriedades e qualidades universais que se encontram no todo e em suas partes, fazendo com que naturalmente convirjam, concordem e se fortaleçam reciprocamente. Isso não significa que, passionais, os homens conheçam diretamente as noções comuns e desejem por isso a vida social e política. A noção comum é uma racionalidade operante no real e percebida indiretamente pelos homens por meio da imaginação: ela se oferece como percepção da utilidade ou do princípio segundo o

Espinosa no *Tratado da Emenda do Intelecto*. Ora, em vez de fazê-lo, como lemos no capítulo 11 do *Leviatã*, Hobbes condenou o *sumo bem* ao ostracismo da filosofia política. Se o fizesse, talvez tivesse pensado de outra maneira a ambição como desejo de *poder*.

²⁰⁸ “A mais poderosa de todas as paixões é o medo da morte e, mais particularmente, o medo da morte violenta pelas mãos de outros; (...). A morte ocupa o lugar do *telos*. Ora, para preservar a ambiguidade do pensamento de Hobbes, que nos seja consentido dizer que o medo da morte violenta expressa forçosamente o mais poderoso e o mais natural de todos os desejos, o desejo inicial, o desejo de autopreservação”. **Strauss, Leo.** *Natural Right and History*. Página 181.

²⁰⁹ Para Espinosa desejos e paixões com diferenças qualitativas e quantitativas fundam poderes políticos que têm diferenças qualitativas e quantitativas. A política de Hobbes, restrita à monarquia como Estado “forte” e ao medo dos cidadãos como “segurança” e “paz”, aparece subsumida na política mais ampla de Espinosa como apenas um caso específico de um conjunto mais amplo de possibilidades: em verdade, a monarquia aparece como a possibilidade de maior fraqueza e impotência. “Se, por medo da guerra, os homens escolhem um rei, diz Espinosa, cometem grave engano, pois para vencer o perigo imediato escolhem nunca mais conhecer a paz, visto que a delegação de poder a um só prepara a tirania futura.” **Chauí, Marilena de Souza.** *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Página 293.

qual é mais útil, entre dois males, escolher o menor e, entre dois bem, escolher o maior.”²¹⁰

Deduzir a gênese do poder político da definição do direito natural com a introdução do conceito de utilidade significa demonstrar como, no interior de cada indivíduo, se faz a *transferência* de sua potência para a potência da sociedade e o conjunto de suas instituições, isto é, significa demonstrar como esta transferência é necessária para a própria conservação na existência do indivíduo e como, portanto, pela própria lei do *conatus*, cada indivíduo é determinado, pela lógica dos seus desejos, a efetuar esta transferência de tal maneira que a sua potência ou direito natural contribua para a conservação dos outros com que vive em sociedade e das instituições políticas de que fazem uso.

Ora, no campo das paixões, o medo de ser dominado e a esperança de viver livre da dominação movem os ânimos individuais, ainda que a matéria que se desenha neste movimento seja pura imaginação humana, à transferência real de seu direito natural para as instituições políticas. A conservação do direito natural depende desta transferência e ela pode se fazer também no campo da atividade ética com as noções comuns: mas o importante aqui é a demonstração de que, mesmo no campo estrito da paixão, o imaginário político desenhado pelas esperanças e medos faz com que os indivíduos reconheçam que sua conservação depende da potência coletiva do social e consintam, por conseguinte, em transferir sua potência individual para as instituições políticas.

Como veremos, Espinosa deduzirá deste movimento entre as paixões contrárias da esperança e do medo como se desenha o imaginário constitucionalista do pacto social de tal maneira que, mesmo no campo das paixões, os indivíduos desejem fundar um regime político de expansão das liberdades individuais e políticas que será nomeado de *imperium* democrático. Como veremos também, o cerne desta dedução será esta pressuposição das noções comuns e o vínculo estabelecido entre a noção do estender-se [*extendere*] da potência, *ratio* da definição do direito natural individual, e a noção de transferir [*transfere*] a potência, *ratio* da definição do direito natural do *imperium*.

Embora o texto espinosano também conduza a reconhecer no ânimo de cada indivíduo o direito natural de viver de acordo com a razão e fazer a transferência de tal

²¹⁰ Chauí, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Página 313.

maneira que afirme simultaneamente sua liberdade natural, neste momento do texto Espinosa demonstra como se deduz a gênese do poder político a partir do desejo de dominação ou apropriação por violência que, nos indivíduos por ele cegados, só por medo ou esperança pode ser contido e levado à renúncia.

“... o direito, que cada um tinha por Natureza a todas as coisas [*jus ad omnia*], tivessem coletivamente [*collective*] e que não mais fosse determinado pela violência [*vi*] e apetite de cada indivíduo, mas pela potência e vontade de todos conjuntamente [*simul*]...”²¹¹

Um homem passional que não adquiriu o hábito da virtude renuncia à violência se sentir medo de ser violentado ou esperança de não ser objeto de dominação, ou seja, pela lógica do medo e da esperança é levado a reconhecer e respeitar os direitos dos outros. Não se trata aqui de dizer que este movimento interno das paixões leva um indivíduo a refletir e tomar uma “decisão voluntária”, que um indivíduo poderia “decidir” transferir ou não sua potência.

Espinosa demonstra que essa transferência é necessária e diz como o ânimo do indivíduo, movido pela imaginação inflada de ambição, é levado a reconhecer essa transferência necessária, é levado a reconhecer pela imaginação que só se conserva em relação com a potência dos outros. Em outras palavras, racionais ou passionais, todos os homens reconhecem a utilidade da vida em comum. Que o homem racional *compreenda* esta utilidade e o homem passional a *aceite* sem compreendê-la efetivamente é, aqui, irrelevante, pois o que interessa é que todos a reconhecem como necessária. Com efeito, a prática mesma de estabelecer relações sociais conduz os homens a reconhecer a utilidade da sociedade para a autoconservação individual.

Dadas as definições da política e os três momentos da teoria jusnaturalista, Espinosa poderia concluir que a transferência de potência individual para a sociedade é facultativa? Com efeito, Espinosa deduz o direito natural dos indivíduos do direito natural de todos os indivíduos relacionados [*omnium individuorum simul*] que exprimem a potência do modo infinito e este exprime a potência da Deus. Não há como pensar no direito natural de um homem individual isolado, sem relações com outros homens e

²¹¹ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI §5. Página 510 (10-13).

outras potências naturais, já que seu direito natural só se deduz da potência do modo infinito da substância. Não se trata, portanto, de uma construção geométrica que tomasse o direito natural dos indivíduos como elementos que se justapõem na composição de uma potência que pode ser decomposta se os indivíduos voltassem ao seu estado elementar de isolamento. Em outros termos, o direito natural individual não é a afirmação de átomos ou de mônadas que precisariam encontrar um mecanismo que lhes permitisse se articular (como será o caso das teorias contratualistas), mas ele é, originariamente, relação com o outro (homens, animais e coisas).

Na política, trata-se de definir instituições a partir de indivíduos socialmente determinados, trata-se de demonstrar como indivíduos são levados, pela lógica mesma de suas paixões²¹², a reconhecer um entrelaçamento necessário entre sua própria potência individual e a potência da sociedade como um todo; a reconhecer que sua conservação individual está intimamente ligada à maneira como se relacionam com outros em sociedade; a reconhecer que sua perseverança na existência é autoconservação²¹³ sem deixar de ser *transferência* de sua potência individual para a sociedade e que esta transferência de potência individual ocorre sob a forma da construção e conservação de instituições coletivas.

A definição do direito natural da sociedade.

O que desenvolvemos até aqui fica mais claro se observarmos que no capítulo XVI o *imperium* é definido como o efeito imanente da potência social que submete o

²¹²Para Espinosa, as paixões são relações entre indivíduos, relações transindividuais que perpassam interna e externamente os indivíduos. Verificar os trabalhos de Vittorio Morfino. Deduzir a política a partir das paixões significa, portanto, deduzi-la a partir de indivíduos cuja *essência é social*, como dirá depois Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, indivíduos cuja essência mesma só pode ser concebida determinada por paixões numa multidão de potências internamente relacionadas, ou seja, em relação a uma multidão de essências também determinadas por paixões. “O indivíduo mente-corpo não é pensável como uma mônada fechada, mas como um composto de indivíduos que por sua vez entra na composição de indivíduos de nível superior: em qualquer nível que se escolha considerar, encontrar-se-á sempre o indivíduo como momento duplamente provisório entre dois níveis de individuação, isto é, para utilizar a terminologia de Simondon, encontrar-se-á que o indivíduo em realidade é segundo em relação o processo de individuação que o constitui como tal.” **Morfino, Vittorio.** *Spinoza e il non contemporaneo*. Verona, Ombre Corte, 2009. Página 45.

direito de outros corpos naturais aos apetites dos corpos humanos. A definição da potência social ou coletiva se articula internamente com a definição do direito natural de cada indivíduo.

“Se também considerarmos que sem auxílio mútuo os homens vivem necessariamente na miséria e sem poder cultivar a razão, como mostramos no capítulo V, veremos claramente que os homens, para viver segura e otimamente, devem ter se unido e, por consequência, ter feito com que tivessem coletivamente [*coletive haberent*] o direito de Natureza que cada indivíduo tinha a todas as coisas [*jus ex natura ad omnia*], de maneira que o direito natural de cada indivíduo não fosse mais determinado só pela sua força e apetite, mas pela potência e vontade de todos conjuntamente.”²¹⁴

Este direito a todas as coisas [*jus ad omnia*] que era deduzido do direito natural dos indivíduos naturais²¹⁵, agora é deduzido não apenas do direito dos homens individuais, mas da potência coletiva da sociedade como um todo. Este movimento de se apropriar [*capere*] de corpos circunstantes é uma propriedade comum tanto da potência dos indivíduos como da potência social. Esta propriedade comum às partes e ao todo é a *ratio* entre o direito natural do indivíduo e o direito natural da sociedade. Em sociedade, a potência dos indivíduos é limitada, pois é a potência da própria sociedade como um todo, não a potência deste ou daquele indivíduo, que sustenta o movimento de apropriação dos corpos naturais circunstantes pelos apetites dos indivíduos. Para os indivíduos em sociedade, o direito a todas as coisas pertence não a cada homem, mas à potência da sociedade. Isso significa que os indivíduos não têm potência para se apropriar dos bens que desejam senão na medida em que são determinados pela potência dos outros em sociedade. E como a determinação é negação, o direito natural individual de se apropriar²¹⁶ de todas as coisas [*jus ad omnia*] não é absoluto senão em abstração, pois ele

²¹³ “A transferência, se transferência existe, torna-se então algo de muito simples e banal: a efetuamos cotidianamente.” **Matheron, Alexandre.** *Individu et communauté chez Spinoza*. Nouvelle Édition. Paris: Editions de Minuit, 1988. Página 295 e 296.

²¹⁴ **Spinoza, Baruch.** *Idem.* XVI. §5. Pág: 512 (6-13).

²¹⁵ Verificar a propriedade deduzida do direito individual no seguinte trecho. **Spinoza, Baruch.** *Idem.* XVI §3. Página 508 (3-11).

²¹⁶ “A filosofia da apropriação emerge naturalmente da do mercado. O mercado realiza a façanha de uma coincidência entre a apropriação individual e a socialização da força produtiva.” **Negri, Antonio.** *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. Página 44. “A filosofia de Espinosa, enquanto filosofia humanista e revolucionária, é antes de mais nada uma filosofia da apropriação. Assim como a filosofia de Hobbes. A diferença, já vimos, reside na

é sempre determinado pelo direito da potência social a todas as coisas [*jus ad omnia*].

Espinosa faz referência ao capítulo V para fundamentar seus argumentos sobre a necessidade do auxílio mútuo [*mutuo auxilio*] e as relações necessárias entre as potências dos indivíduos inseridos na potência coletiva da sociedade. Trata-se, precisamente, do momento em que Espinosa demonstra a necessidade da divisão do trabalho.

“Nem todos, com efeito, são igualmente aptos para todas as coisas e tampouco um só indivíduo conseguiria fazer sozinho todas as coisas de que precisa. Faltariam as forças e o tempo a cada indivíduo, insisto, se ele tivesse que sozinho arar, semear, colher, moer, cozinhar, tecer e fazer, enfim, todas as outras coisas necessárias para sustentar a vida [*ad vitam sustentandam*]; isso sem mencionar aqui o cultivo das artes e ciências que são sumamente necessárias para a perfeição e felicidade da natureza humana.”²¹⁷

O direito natural individual é definido pela potência e pelos desejos de um indivíduo humano que existe e opera de maneira certa e determinada, ao passo que o direito natural social é definido pela potência de uma individualidade coletiva que se apropria de outros corpos naturais para adaptá-los à potência e aos desejos dos indivíduos que constituem a sociedade. Não se trata, assim, de uma escolha voluntária dos indivíduos: o próprio esforço para se conservar conduz os indivíduos à constituição de um sistema de diferenciação dos trabalhos, à montagem de um modo de produção que se funda na conjugação de trabalhos diferentes. Se não participasse de um sistema de troca e de produções diferenciadas, cada indivíduo não teria forças e nem tempo para obter as coisas de que precisa para se conservar.

Além disso, como vimos ao analisar as primeiras linhas do capítulo XVI, a definição real do direito natural de cada indivíduo só pode ser concebida a partir da potência conjunta de todos os indivíduos da Natureza [*omnia individuorum simul*] que segue necessariamente da potência absolutamente infinita de Deus. Os próprios fundamentos dos jusnaturalismo permitem deduzir que a potência de cada homem

distinção entre um e outro quanto ao sentido ontológico da apropriação: em Hobbes, ela se apresenta como crise e tem então de encontrar novamente uma legitimidade a partir do poder, da sujeição. (...) não se pode superar o esquema de Hobbes enquanto se mantém o ponto de vista da individualidade. O deslocamento espinosista do problema deverá fundamentar, como uma fenomenologia da prática constitutiva, um horizonte ontológico sobre o qual essa ontologia possa caber. Esse horizonte é coletivo. É o horizonte da liberdade coletiva.” **Negri, Antonio.** *Idem*. Página 44. Página 47.

²¹⁷ **Spinoza, Baruch.** *TTP. Idem*. V. §7. Pág: 218 (11-25).

individual não é determinada somente por seus apetites²¹⁸, porquanto mesmos os apetites particulares são determinados por suas relações com os outros homens e, também, com os outros indivíduos da Natureza que, uns em relação aos outros [*omnia individuorum simul*] constituem o modo infinito em que se exprime a potência substancial.

Os três momentos da dedução escandida pelas definições do jusnaturalismo ensinam a construir as definições do direito natural de indivíduos finitos a partir da definição da substância. O discurso, portanto, na medida em que a definição do direito natural do homem é deduzida por síntese, se estrutura num nexos complexo de definições cujo sentido não pode ser a potência de um homem isolado, mas as relações de potências entre os indivíduos.

Que motivos, portanto, teria Espinosa para introduzir a figura do pacto social? As definições do jusnaturalismo e a concepção da divisão do trabalho que delas segue não lhe punham em posição crítica face às robinsonadas, às teorias de indivíduos átomos ou mônadas que se relacionam por uma escolha da “vontade”?

Deixemos mais claro o sentido de nossa questão a partir de uma leitura da carta 50 que, embora escrita bem depois da publicação do *Tratado Teológico-Político*, retoma de outra maneira a questão que vincula ontologia e economia. Referimo-nos ao momento em que Espinosa trata da universalidade abstrata: a *unidade abstrata* da moeda está para a matemática como os “gêneros” e “espécies” estão para a lógica tradicional. Em outras palavras, ambos são termos transcendentais que, de acordo com o escólio de EIIP40, constituem a universalidade imaginada, a *universalidade abstrata* que nas teologias ocupava o lugar da *universalidade concreta* pensada com as noções comuns.

²¹⁸ Aliás, os próprios apetites e desejos humanos só podem ser conhecidos pelas relações que transpassam os indivíduos. A ilusão da liberdade, criticada por Espinosa no prefácio do *TTP* e no apêndice de *EI*, tem seus pressupostos os desejos e apetites realizados de tal maneira que os homens sejam ignorantes das causas geradoras de seus próprios apetites e desejos. Bove sublinha que esta demonstração da gênese da interpretação imaginária da ordem da Natureza, elaborada no apêndice de *EI* e no prefácio do *TTP*, foi expandida por Espinosa à interpretação da *sociedade* e das *instituições políticas*. Esta gênese histórica explica porque a teoria política de Espinosa, no *TTP*, opera com a tese de que a ordem do imaginário é constitutiva da política, de que a Política deve levar em conta as paixões e a necessidade das interpretações imaginárias acerca da política. Em suma, a Política do *TTP* deduz da natureza mesma dos homens a necessidade da ilusão necessária na política, assim como o prefácio de *EI* explica a partir da natureza humana a gênese do prejuízo finalista acerca da Natureza. “(...) os homens são capazes de instaurar uma democracia: mas, neste caso, como podem escapar do imaginário teológico e da superstição que dele decorre? Deste ponto de vista, *TTP V* exprime a aporia a que Espinosa foi conduzido por uma primeira

“Quanto à afirmação que faço nos *Pensamentos Metafísicos* de que só impropriamente Deus pode ser chamado de uno ou único, respondo que uma coisa não pode ser dita una ou única com respeito à essência, mas somente com respeito à existência: com efeito, só concebemos as coisas sob o número depois de havê-las reunido num gênero comum.”²¹⁹

A essência é complexa, ela não é mais pensada com o modelo da causa formal²²⁰ que era o cerne da noção de substância na lógica tradicional. A essência é complexa, ou seja, a potência é complexa: todos os efeitos imanentes singulares produzidos por ela estão internamente relacionados e nela compreendidos. A essência da sociedade, ou seja, a potência social, pela definição de seu direito natural, só é inteligida como uma parte da potência da substância e, portanto, só é inteligível como potência complexa cujos efeitos, por sua vez, não podem ser apreendidos como unidades discretas e abstratas.

“Por exemplo, quem tem na mão um sestércio ou um imperial não pensa no número dois, a não ser que coloque o sestércio e o imperial sob a mesma denominação, isto é, a moeda. Só então poderá dizer que tem duas moedas, porque o sestércio e o imperial estarão indicados por esse nome. Portanto, como se vê claramente, coisa alguma pode ser chamada de uma ou única, a não ser depois que se tenha concebido alguma outra que concorde [*convenit*] com ela”²²¹

Quem tem na mão um sestércio ou um imperial, se desejar pensá-los, poderá pensar sua gênese a partir da potência social, isto é, pensar sua relação de imanência com divisão do trabalho na sociedade em que o sestércio ou o imperial existem em circulação. Querer pensá-los como exemplares numericamente distintos de uma quantidade homogênea é renunciar a pensá-los. Da mesma maneira, querer pensar a essência de Deus com idéias abstratas é renunciar a pensá-la.

lógica da constituição política do imaginário cuja origem é o apêndice da parte I da Ética.” **Bove, Laurent.** *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996. P. 191.

²¹⁹**Espinosa, Baruch.** *Carta 50, de Espinosa a Jelles*, (1674) In: *Correspondência (Cartas 2, 4, 9, 12, 21, 32, 34 e 50)*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, Abril cultural, 1 ed, 1972, 2 ed 1979 (Coleção *Os pensadores*). Página 398.

²²⁰Adiante, veremos como Althusser, a partir de uma leitura de Espinosa, endereça uma crítica muito semelhante à filosofia especulativa pressuposta pela dialética de Hegel.

“Visto que a essência de Deus é sua própria essência e que, portanto, não podemos formar uma ideia universal dessa essência, certamente dizer que Deus é uno e único revela que não se tem uma idéia verdadeira dele ou que se fala impropriamente dele.”²²²

Ora, o discurso político de Espinosa se estrutura com definições reais que só fazem sentido pela sua relação com a definição de Deus. Definir as instituições da política com definições reais, portanto, não pode ser senão pensá-las a partir de sua gênese ontológica. A tentativa de pensar a gênese da política com o contratualismo não resultaria sempre no esquecimento da gênese ontológica, já que seria partir de indivíduos que, como átomos ou unidades discretas, estariam separados uns dos outros e, sobretudo, separados da unidade discreta suprema, a Mônada *ex machina*?

A lógica do discurso de Espinosa não é um cálculo de unidades discretas e abstratas. Como vimos, as definições reais do *TTP* resultam de uma transformação da *teoria da definição perfeita* do *TIE*, sob o impacto da leitura de Maquiavel que levou Espinosa à descoberta da política e das noções comuns. Mas a questão das diferenças entre *definições de figuras geométricas* e *definições de coisas físicas reais*, como vimos, apesar da síntese dos capítulos finais em que Espinosa demonstra como cada uma delas pode ser construída pelo engenho do geômetra de tal maneira que seja pensada a partir da quantidade infinita envolvida pelo engenhoso movimento do corpo ao desenhá-la, não era imediatamente aplicável para o pensamento das coisas construídas pela sociedade. As instituições, com efeito, envolvem as potências de uma multidão de indivíduos que, longe de raciocinar como os geômetras, movem-se por paixões. As figuras geométricas, assim como as instituições políticas, são produzidas pelos homens. Como as definições de figuras podem nos ajudar a elaborar as definições das instituições?

“No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação. É manifesto que a matéria em sua integridade não pode ter figura e dever ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica

²²¹**Espinosa, Baruch.** *Carta 50, de Espinosa a Jelles*, (1674) In: *Correspondência (Cartas 2, 4, 9, 12, 21, 32, 34 e 50)*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, Abril cultural, 1 ed, 1972, 2 ed 1979 (Coleção *Os pensadores*). Página 398.

²²²**Espinosa, Baruch.** *Carta 50, de Espinosa a Jelles*, (1674) In: *Correspondência (Cartas 2, 4, 9, 12, 21, 32, 34 e 50)*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, Abril cultural, 1 ed, 1972, 2 ed 1979 (Coleção *Os pensadores*). Página 398.

somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Essa determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser [*ejus non esse*]. Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação [*determinatio est negatio*] e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação.”²²³

Que as *figuras geométricas* sejam determinadas umas pelas outras, os exemplos do *TIE* mostraram sobejamente, mas também mostraram que cada movimento particular envolve a *quantidade infinita* que nele se estende singularmente. Somente desta maneira faz sentido o método de construção das novas definições a partir da definição da essência infinita e eterna: sem a definição de quantidade infinita como causa eficiente imanente de cada nova definição elaborada, não estaria em exercício o método de *Emenda do Intellecto*.

As paixões são os movimentos pelos quais os homens se determinam²²⁴. As negações recíprocas ocorrem entre as potências individuais, os homens determinam uns aos outros, cada indivíduo é determinado a operar pelas relações estabelecidas com os outros; estas determinações recíprocas pressupõem, no entanto, a essência ou ser de cada corpo humano e, em suma, da própria Extensão.

As figuras e todas as coisas que só existem na imaginação são engendradas por determinações do próprio corpo, ou seja, por negações. Elas jamais definem a essência dos corpos, pois a essência é potência livre que afirma a si. Entretanto, as figuras se engendram pelas determinações recíprocas entre as potências finitas e as imaginações são necessárias. Esta necessidade é expressa por Espinosa toda vez que ela invoca a necessidade da ilusão ótica relativa ao sol.

Com a matemática, pudemos conceber que a dimensão do sol é inversamente proporcional à sua distância em relação a nós e concluir que a amarelinha imagem

²²³ **Espinosa, Baruch.** Carta 50, de Espinosa a Jelles, (1674) In: *Correspondência (Cartas 2, 4, 9, 12, 21, 32, 34 e 50)*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, Abril cultural, 1 ed, 1972, 2 ed 1979 (Coleção *Os pensadores*). Página 398 e 399.

²²⁴ Na *Ética*, Espinosa desenvolve explicitamente a tese de que toda paixão envolve negação, ou seja, determinação. **EIII, P3, S.** “Assim vemos que as paixões não são referidas à Mente senão enquanto tem algo que envolve negação, ou seja, enquanto considerada como parte da natureza, que não pode ser clara e distintamente percebida por si, sem as outras; e assim eu poderia mostrar que as paixões são referidas às coisas singulares da mesma maneira que à Mente, e não podem ser percebidas diferentemente; mas meu intuito é tratar da só Mente humana.” **Espinosa, Baruch.** *Ética*. Tradução GEE. No prelo.

circular vista por nós na abóbada celeste é uma ilusão de ótica: embora calculando as dimensões reais da área e do diâmetro da esfera solar, não podemos destruir o efeito ótico da distância, ou seja, não podemos deixar de ver o sol como um círculo amarelo minúsculo. As imagens são as afecções corporais e elas são produzidas segundo leis necessárias da Natureza. As nossas concepções racionais, ainda que resultem de definições perfeitas, podem nos fazer pensar realidades que as imagens jamais mostrarão, mas não podem nunca anular as imagens da vida humana, ou seja, as afecções corporais e os movimentos passionais do corpo humano. Este ensinamento da ótica sobre as ilusões necessárias da visão se estenderá à política. E como as imagens só podem ser determinadas umas pelas outras, ou seja, só podem ser negadas umas pelas outras, tratar-se-á de agir no campo do imaginário político, mais precisamente no campo do imaginário da *fundação política* através pactos sociais entre *indivíduos livres*. Tratar-se-á de desenhar, partindo de uma precisa determinação do imaginário estabelecido, um imaginário da fundação contratual que seja compatível, sem deixar de ser apenas um imaginário, com a expansão real da potência de indivíduos que se põem a *agir livremente* pela *afirmação* das noções comuns.

O discurso político de Espinosa, fundamentado em definições reais, não pode senão conduzir o intelecto de seus leitores a pensar na gênese necessária das propriedades da potência social. Uma apreensão da gênese do social por definição real, assim, conduz a deduzir cada instituição particular como uma necessidade que segue da potência coletiva articulada com um conjunto de outras instituições. O todo cujas partes são as instituições articuladas que seguem necessariamente da potência social recebe um nome: *imperium*. Se a própria lógica das definições reais demonstra a gênese necessária das instituições a partir da potência coletiva, que motivos teria Espinosa para introduzir a teoria do pacto social ao definir a gênese do *imperium* democrático?

Esta será a questão que enfrentaremos no próximo capítulo, em que avançamos em nossa análise do capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político* rumo ao momento de introdução da teoria do pacto social. Agora, frisemos um pouco mais, com algumas considerações finais, o sentido deste discurso jusnaturalista construído no início do capítulo XVI, o uso desta definição de direito natural que se articula com as outras definições da política e, por fim, assinalemos algumas questões implicadas neste

discurso.

As definições da política animam o sentido do discurso político elaborado por Espinosa e permitem que seja utilizado por leitores que interrogam os graus de liberdade dos indivíduos, das sociedades e do próprio Estado, em sua relação com o fundamento do jusnaturalismo espinosano: a potência absolutamente infinita de Deus como seu direito natural, ou seja, sua liberdade absoluta.

A articulação entre os três grandes núcleos de definições da política (o direito natural dos indivíduos, o direito natural da sociedade como *imperium*, direito natural do Estado) só faz sentido por sua relação com a definição da potência de Deus, pois estes três núcleos de definições seguem da definição de direito natural de Deus, ou seja, Espinosa os deduz a partir da potência de Deus e os deduz de tal maneira que enuncia a *ratio* pela qual são produzidos e pensáveis.

Como vimos, a partir da definição de direito natural do homem como liberdade e desejo, Espinosa deduz a origem da vida social e política explicando como, do interior do ânimo individual de cada indivíduo, todos transferem sua potência individual, ainda que movidos pelas esperanças e medos, para a constituição da política²²⁵. Ainda que pensar com as noções comuns seja uma propriedade comum também deduzida do direito natural no interior do ânimo de cada indivíduo, ela fica apenas envolvida no movimento das

²²⁵ Cabe perguntar em que medida esta teoria da fundação política pelas paixões difere da tese de Hegel sobre a “astúcia da razão” e, mais ainda, da tese central de que toda a história humana tem como pressuposto um só “princípio”: a *liberdade* do Espírito Absoluto. Para não ir muito além nas questões metafísicas, frisemos a diferença discursiva. A dialética de Hegel conservou da lógica e da metafísica da tradição medieval o vínculo entre causa formal e causa final para a explicação das mutações históricas. O compromisso com as velhas noções de *forma* e *finalidade* implica compromisso com as velhas noções de *essência* e *princípio*. Sobre esse resquício de metafísica tradicional no núcleo lógico da dialética de Hegel, reenviamos ao agudíssimo texto de Althusser. “Basta perguntar porque os fenômenos de mutação histórica são pensados por Hegel neste *conceito* simples de contradição, para colocar justamente a questão essencial. A simplicidade da contradição hegeliana não é possível senão pela simplicidade do *princípio interno*, que constitui a essência de todo período histórico”. **Althusser, Louis.** *Contradiction et surdétermination*. In: *Pour Marx*. Paris, François Maspero, 1965. Páginas 101 e 102. Retomaremos no fim do próximo capítulo a questão das diferenças entre as concepções políticas de Hegel e Espinosa. Digamos brevemente que Espinosa pensa a liberdade com o conceito de causalidade eficiente imanente e seu discurso não presta reverência alguma à teleologia da tradição teológica: a liberdade de Deus é a identidade mesma entre a essência e a potência de Deus, o que significa que ela se exprime em todas as diferentes obras produzidas por Deus e, por conseguinte, se exprime nos homens, se realiza como direito natural humano. Como para Espinosa a liberdade não é uma finalidade a que a essência humana tende, mas a própria essência humana ao se realizar, a política não será engendrada para que os homens obtenham uma liberdade de que estariam privados, mas para que possam fruir, sem os obstáculos da dominação e alienação, da liberdade que a Natureza concede a cada um.

paixões que fundam a política e, mesmo quando é desenvolvida, não anula as paixões do ânimo. Assim como a ideia adequada do sol não anula a imagem do sol que é a afecção corporal engendrada pela estrela na relação com os olhos humanos, também a ação racional na política não anula o imaginário desenhado pela esperança e o medo que são as afecções engendradas pelas instituições políticas na relação com os corpos dos indivíduos.

Na paixão ou na ação, o imaginário desenhado pelas afecções de esperança e medo dos indivíduos de uma sociedade é uma propriedade comum desta mesma sociedade política. Porém, a noção comum é apreensão da *ratio*, ou seja, da propriedade comum a todos os indivíduos e ao todo dos indivíduos: em ação, um cidadão apreende esta *ratio* e se torna capaz de interrogar, no interior da sociedade política, como as atividades ou passividades individuais envolvem sempre o direito natural individual, ou seja, o *estender-se* da potência individual de existir e agir, ou seja, o aumento ou a diminuição da *liberdade* de cada indivíduo.

Capítulo 7.

A nova significação da teoria do pacto social.

Embora não tivesse sido utilizada nos textos políticos dos republicanos de Florença e Veneza, a teoria do pacto social foi um *locus communis* tão poderoso nos discursos jurídicos e políticos da modernidade que podemos encontrá-la reproduzida, com diferentes significações, nos tratados políticos de quase todos os fundadores da política moderna, notadamente Hobbes, Espinosa, Locke e Rousseau. Também com diferentes significações, a questão do contrato social foi reposta pela filosofia do direito de Hegel e Marx buscou enfrentá-la mostrando a sua significação ideológica quando as relações entre o trabalho “livre” dos assalariados e o capital que os emprega são apresentadas como contratos estabelecidos “voluntariamente” entre as duas partes “livres”. Conquanto não seja hegemônico nos discursos dos economistas, nos discursos jurídicos e políticos contemporâneos vigora ainda o contratualismo e as questões que, surgindo de seu interior, foram tratadas pelos fundadores da política moderna.

A teoria do pacto social recebeu significados e usos diversos na modernidade, mas em verdade ela surgiu antes no interior da tradição teológico-política. Os escritos de Suarez, que se inspirou nos ares da monarquia absolutista de Espanha, constituem o cimo desta tradição. Os holandeses, na resistência contra a Espanha, também utilizam a teoria contratualista, mas inicialmente para acusar o monarca espanhol de quebra do contrato e, em seguida, para pensar uma nova maneira de legitimar o poder republicano.

“Com efeito, foi sob a base de uma ideologia do contrato que certas províncias do norte dos Países Baixos legitimaram, com seu direito de resistência ao tirano (que aqui aparece sob a figura de Felipe II), a proclamação (em 22 de julho de 1581) da queda da soberania do rei de Espanha sobre os Batavos.”²²⁶

As questões postas pelo imaginário político que se move no interior do discurso constitucionalista, em particular a questão do contrato entre os cidadãos e a Cidade, constituíam o debate político holandês desde as lutas contra a dominação espanhola e a independência holandesa. Assim a questão do pacto entre os cidadãos e a Cidade articula, no texto da *Dedução de Vrancken*, a demonstração da legitimidade da República federada nas Sete Províncias-Unidas.

“De onde vinha a autoridade governamental? De duas fontes principais: de um contrato entre o príncipe e o povo, de um lado, e do poder das assembleias provinciais da nobreza e das corporações urbanas, de outro, em suma, dos Estados. (...) Todo aquele que procure minar a autoridade do príncipe, colocando-o contra os Estados (isto é, as assembleias das ordens ou estamentos), ou a autoridade destes últimos, lançando-os contra o príncipe, escreve Vrancken, pretende destruir a autoridade política como tal.”²²⁷

No capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, ao tratar do pacto social, Espinosa assume uma questão que há ao menos um século já perpassava os debates políticos das Sete Províncias. O imaginário político e o discurso contratualista tinham mobilizado as forças sociais nas lutas contra a monarquia da Espanha e, com a instituição da República, tornaram-se a linguagem mesma da sociedade política que ocupava as magistraturas e cuidava das instituições da Cidade no período republicano.

Se considerarmos a história do debate contratualista no século XVII, verificaremos que a teoria do pacto aparece com significados diferentes para legitimar ou contestar instituições políticas diferentes.

Suarez utiliza o contratualismo para escrever em favor da política monárquica dos católicos²²⁸. Como na política de Aristóteles e Tomás de Aquino, o discurso político de

²²⁶**Bove, Laurent.** *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996. Página 279.

²²⁷**Chauí, Marilena de Souza.** *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Página 268 e 269.

²²⁸Suarez utilizou suas categorias políticas para defender a Espanha na luta contra a Inglaterra. Com efeito, em 1613, um ano após publicar seu *De legibus*, Suarez publicou, a pedido do papa, um virulento ataque contra a Igreja Anglicana e a Monarquia Inglesa. *De defensio fidei catholicae adversus Anglicanae sectae errores*. Enquanto se acirravam as tensões entre a Espanha e a Inglaterra, a guerra entre os Estados passou a aparecer, no texto de Suarez, como uma luta entre a Monarquia Católica e a Monarquia Anglicana, ou seja, a aparecer como a luta entre a Reforma e a reação católica da ContraReforma. Suarez mobilizava as suas categorias para provar que a Monarquia Anglicana, ou seja, o Estado Nacional da Inglaterra, era injusto, contrário à justiça, à ordem natural dos direitos naturais objetivos e subjetivos, e, portanto, contrário à vontade do Senhor. Por seu ataque contra a Igreja Anglicana, Suarez despertou a ira e o brio nacionalista de muitos ingleses. Não por acaso, Hobbes, no *Leviatã*, ridiculariza Suarez cujas palavras exemplificam o discurso especulativo que é vazio ou não contém senão a loucura [*insania, madness*] de quem o pronuncia. “Para que saibamos como é o discurso dos escolásticos [*scholasticorum*] e dos filósofos [*philosophorum*] sobre as coisas difíceis, interpretemos as palavras que estão no título do sexto capítulo do primeiro livro *De concurso, motu et auxilio Dei* de Suarez. O título é o seguinte: *A primeira causa não influi necessariamente algo [influit aliquid] na segunda causa em virtude da subordinação essencial [subordinatio essentialis] da segunda à primeira, pela qual a ajuda a operar*. Aqueles que enchem volumes inteiros com balelas assim não ensandecem [*insaniunt*] ou querem fazer os outros ensandecer?” **Hobbes, Thomas.** *Leviathan*. In: *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol, Thoemmes Presss, 1999. Vol. III Página 65. Capítulo VIII. Página 65.

Suarez articula as três categorias clássicas: a *família*, a *comunidade* e a *cidade*. A partir das categorias da política de Aristóteles, tal como tinham sido já adaptadas por Tomás de Aquino, Suarez distingue duas formas de comunidade, a *imperfectas* que é a família e a *perfectas* que é a união das famílias. Por que a família é uma comunidade imperfeita?

“Esta comunidade não é suficiente para si [*sibi sufficiens*] e, assim, pela própria natureza da coisa [*ex naturae rei*] no gênero humano faz-se necessária uma ulterior comunidade política [*communitas política*] que constitua a cidade e cresça a partir de muitas famílias [*ex pluribus familiis coalescat*]”²²⁹.

Para explicar como o poder político surge não de *um homem* e nem de *alguns* apenas, mas de *todos* os homens da *comunidade política*, Suarez distingue duas espécies de comunidade ou multidão.

“Para entender melhor, devemos notar que a multidão de homens [*multitudinem hominum*] pode ser considerada de dois modos; no primeiro modo é um agregado sem ordem alguma [*sine ullo ordine*], ou seja, sem união física ou moral e deste modo os homens não fazem uma unidade [*non efficiunt unum quid*] nem física e nem moralmente; e como não são propriamente um corpo político, não carecem de um chefe [*capite*] ou príncipe. (...) De outro modo deve ser considerada a multidão de homens [*hominum multitudo*], quando os homens se congregam por uma vontade especial [*specialis voluntas*] ou consenso comum [*communi consensu*] em um corpo político por um vínculo da sociedade e para que se ajudem mutuamente [*ut mutuo se juvent*] na busca por uma finalidade política; desta maneira fazem um corpo místico [*unum corpus mysticum efficiunt*] que pode ser moralmente dito uno para si [*unum per se*] e que, por conseguinte, carece de um chefe [*indiget uno capite*]. Numa tal comunidade, o poder surge da natureza da coisa [*ex naturae rei*], de tal maneira que não pode estar no poder dos homens se congregarem para impedir este poder [*potestas*].”²³⁰

Uma vez tenham os homens “voluntariamente” se congregado numa multidão una e com uma finalidade política, carecem de um chefe e, por conseguinte, ficam submetidos por necessidade a um príncipe. Só cabe à vontade dos homens se congregarem numa multidão una, mas uma vez congregados no corpo místico uno da multidão [*multitudo*]

²²⁹ Suarez, R.P. Franciscus. *Tractatus de legibus et legislatore Deo*. In: *Opera Omnia*. Editio nova a Carolo Berton Cathedralis Ecclesiae Ambianensis Vicario. Paris: Ludovico Vivès, Bibliopolam, 1856. Tomus Quintus. (Livro II, Capítulo I, §3).

²³⁰ Suarez, R.P. Franciscus. *Idem*. (III, II, § 4).

com uma finalidade política, os homens são coagidos, pela Natureza e por Deus considerado como autor da Natureza [*autor Naturae*], à submissão incondicional de tal maneira que não cabe mais à vontade de cada um decidir se fica ou não submetido ao poder político. Veremos mais à frente que o *pactum subjectionis* de Suarez postula uma alienação perpétua dos direitos²³¹.

Hobbes transforma a teoria contratualista a partir do seu jusnaturalismo, para escrever na Inglaterra os seus tratados políticos em favor da monarquia absolutista laica contra o clero. Com Hobbes, a teoria do pacto social não está mais ligada às teses teológicas sobre a “vontade” do Senhor, ela está ligada à lógica dos desejos e das paixões humanas.

“... que cada indivíduo transfira toda a sua potência [*transferat omnem*] ao conjunto uno dos homens, de tal maneira que as vontades de todos sejam reduzidas a uma só vontade; (...) isso é mais que consenso e concórdia; a união verdadeira [*unio vera*] de todos é em uma pessoa uma [*personam unam*] que se faz pelo pacto dos indivíduos entre si. Com isso feito, a multidão [*multitudo*] se torna uma pessoa uma [*persona una*] e se chama Cidade ou República. Assim esta é a gênese [*generatione*] daquele grande Leviatã, ou, para usar palavras mais dignas, o Deus mortal ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, toda a paz e proteção. (...) E aquele que governa [*gerit*] a pessoa da Cidade, diz-se que tem o poder soberano [*summam potestatem habere*].”²³²

Ora, antes mesmo que os escritos de Suarez servissem para estabelecer o contratualismo oficial da Igreja e que Hobbes os invertesse para que se voltassem contra o poderio dos teólogos, uma outra tradição de discurso e pensamento da política tinha estabelecido uma forma de pensar a fundação política que passava ao largo do formalismo abstrato dos teólogos e se inspirava antes nos historiadores antigos de Roma.

²³¹ “Somente este pano de fundo teológico permite perceber em que a absolutidade reivindicada pelo poder soberano não se reduz simplesmente à liberdade ou absolutização do príncipe em relação às leis já promulgadas, mas deve-se entender no estrito sentido metafísico do termo: a potência do príncipe é *absoluta*, quer dizer, infinita, sem limites assinaláveis, porque ela se constitui formalmente da inteira *submissão* dos cidadãos ou sujeitos. Com efeito, o que define a soberania como tal é a *sujeição* completa de todos os sujeitos, que abandonam todos os seus direitos para não receber em troca senão privilégios temporários e sempre revogáveis pela simples vontade do soberano.” **Courtine, Jean-François.** *Nature et empire de la loi: études suarézienne*. Éditions de l'École des Hautes Études em Sciences Sociales. HESS. Paris, Vrin, 1999. Páginas 34 e 35.

²³² **Hobbes, Thomas.** *Leviathan*. In: *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol, Thoemmes Press, 1999. Vol. III Página 131. Capítulo XVII.

Com efeito, a questão da fundação política foi posta pelo humanismo cívico. Assim abrem-se os *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.

“Aqueles que conhecem qual princípio [*principio*] teve a Cidade de Roma, bem como seus legisladores e a maneira pela qual a ordenaram, não se admiram ao constatar que tanta virtude [*tanta virtù*] se manteve naquela Cidade [*in quella Città*] por tantos séculos (...).”²³³

Maquiavel desenvolve um argumento dialético entre dois pares de *princípios* opostos, um primário e outro secundário. Com efeito, ele mostra que a distinção entre República construída por nativos e República construída por forasteiros é secundária, pois a distinção primária é entre uma República que homens livres constroem para si e uma República que homens dependentes constroem para servir aos seus senhores.

Maquiavel deixa isso claro ao discutir o imaginário da fundação de Roma, pois quem opina que foi fundada por Enéias há de classificá-la como construída por forasteiros e quem opina por Rômulo dirá que foi construída por nativos. No entanto, pouco importa optar por um ou outro, já que em qualquer opção quem se ocupa com o princípio da construção [*edificazione*] de Roma,

“... de qualquer maneira verá que ela teve um princípio livre [*principio libero*], sem depender de nenhum outro; verá ainda, como mostrarei mais adiante, com quanta necessidade as leis [*le leggi*] feitas por Rômulo, Numa e outros lhes forçaram de tal maneira que a fertilidade do solo, a comodidade do mar, as grandes vitórias e mesmo a grandeza do império não puderam corrompê-la por muitos séculos e mantiveram-na plena de tanta virtude [*virtù*] que jamais outra Cidade ou República chegou a ter tanta virtude assim.”²³⁴

O movimento do discurso continua e, após declarar que tratará, sobretudo, das Repúblicas construídas por homens livres, Maquiavel distingue duas origens diversas para as leis de uma Cidade:

(a) as leis são promulgadas por um só legislador de uma vez por todas [*state date*

²³³ **Machiavelli, Niccolò.** *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma, Salerno Editrice, 2001. (Livro I, Capítulo 1, §). Página 16.

²³⁴ **Machiavelli, Niccolò.** *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma, Salerno Editrice, 2001. (Livro I, Capítulo 1, §). Página 16.

da uno solo e ad uno trato], como fez Licurgo em Esparta;

(b) as leis são produzidas e transformadas pelos cidadãos ao longo do tempo, em muitas ocasiões, segundo as reviravoltas da fortuna e de sua história [*a caso e in piú volte e secondo gli accidenti*].

Esta distinção de Maquiavel permitiria refutar todos os teóricos do absolutismo. Com efeito, tanto Suarez como Hobbes postulam que fundação deva ser como aquela de Licurgo. Ora, contra toda a mitologia do legislador fundador, Maquiavel explicava a grandeza de Roma a partir do outro princípio de construção das leis.

“Mas voltemos a Roma que, embora não tivesse um Licurgo que a ordenasse no princípio [*principio*] de tal maneira que pudesse viver por um longo tempo livre, tantos foram os acontecimentos inesperados [*accidenti*] nascidos nela pela desunião [*desunione*] existente entre a plebe e o Senado que aquilo que um homem não pôde fazer sozinho foi feito pelo acaso [*per il caso*]”²³⁵

A desunião [*desunione*] no interior do corpo da multidão [*moltitudine*] foi o princípio interno que lhe permitiu receber da Natureza a virtude [*virtù*] dos cidadãos que conservaram a Cidade livre por séculos. Em Maquiavel, não é a metafísica teológica, mas a história de Roma que comprova o vínculo da *desunione* do corpo com as virtudes fornecidas pela Natureza. Em outras palavras, sua política não é um apostar na alienação e na monarquia com fundamento na especulação teológica, mas um apostar na liberdade e no regime popular com fundamento na história e na historiografia²³⁶.

Nos textos dos teólogos de Roma, o princípio interno para que a Cidade por meio do Rei recebesse de Deus a graça e o poder [*potestas*] deveria ser a união dos estamentos no corpo místico e hierarquizado da comunidade. Com efeito, vimos no texto de Suarez que esta era a aposta messiânica dos teólogos, a aposta de que a graça e o poder para a Monarquia nasceria pela união hierarquizada dos estamentos da multidão [*multitudo perfecta*] em um corpo místico [*corpus mysticum unum*]²³⁷. Ora, não é este o desenho no

²³⁵ **Machiavelli, Niccolò.** *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma, Salerno Editrice, 2001. (I, 2, §30).

²³⁶ Se as leis e as instituições políticas, com efeito, estão para as sociedades políticas assim como as moedas estão para a divisão social do trabalho, como veremos, a especulação da teologia-política não tem lastro na *práxis* e não conduz jamais à paz.

²³⁷ “A noção de *corpus mysticum* significava, em primeiro lugar, a totalidade da sociedade cristã em seus aspectos organológicos: um corpo constituído de cabeça e membros. Essa interpretação permaneceu válida

frontispício do Leviatã?

Quais foram os efeitos da *desunione* no interior da Cidade? De que maneira os conflitos entre a plebe e o patriciado transformaram as instituições da República de Roma? Veremos mais adiante, pois agora queremos frisar os fundamentos naturalistas²³⁸ da historiografia política de Maquiavel: com efeito, ele trata dos “humores” da República como um médico hipocrático que reconhece em todos os corpos os humores contrários (quente e frio, seco e húmido, etc...).

“Em toda República, há dois humores diversos [*due umori diversi*], a saber, aquele do povo e aquele dos grandes; e todas as leis [*legge*] que são feitas em favor da liberdade [*libertà*] nascem de sua desunião [*desunione loro*]”²³⁹.

Os acidentes e acasos que assaltam uma República livre e põem em risco sua liberdade ou mesmo sua existência não são previsíveis na fundação e, no entanto, a República de Roma conseguiu a façanha de se manter livre por muitos séculos. Como explicar esta história de tanta *virtù*?

Em uma palavra: Roma era uma República livre porque as magistraturas estavam abertas à participação de todos os cidadãos, fossem patrícios ou plebeus, isto é, a liberdade política da Cidade se desenvolveu, na história de Roma, conjuntamente com o desenvolvimento das liberdades políticas dos cidadãos, embora a potência social fosse internamente dividida. Contra a opinião corrente, a história de Roma mostra que:

por toda a Baixa Idade Média até o início dos tempos modernos, mesmo depois da noção ter sido aplicada, por transferência, a grupos menores da sociedade. Além disso, o *corpus mysticum* adquiriu certas conotações legais; adquiriu um caráter corporativo significando uma pessoa fictícia ou jurídica. Sabe-se que Tomás de Aquino já havia utilizado, como alternativa a *corpus mysticum*, o termo *persona mystica*, que quase não diferia da *persona ficta* dos juristas.” **Kantorowicz, Ernst**. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo, Companhia das Letras, 1998. Página 134.

²³⁸No texto de Cícero também há um naturalismo para fundamentar as leis e a Cidade na *virtù*, mas não é o naturalismo da medicina hipocrática e sim o naturalismo do estoicismo médio do círculo de Cípião e Políbio. “Segue disso que conhece deus todo aquele que conhece como que se lembrasse de onde se originou. [*unde ortus sit*]. A virtude que se encontra nos deuses e nos homens é a mesma e não há outro gênero além dela. A virtude [*virtus*], com efeito, não é nada outro que a natureza mesma realizada em seu sumo.” **Cícero**. *De legibus*. Texte établi et traduit par Georges de Plinval. Deuxieme tirage. Paris, Societé d’édition “Les belles Lettres”. 1968. Página 13. Página 14. **I, §25**.

“... a desunião não pariu exílios ou violência contra o bem comum [*commune bene*], mas leis e instituições [*ordinis*] em benefício da liberdade pública.”²⁴⁰

Mais uma vez, o vocabulário médico evidencia a maneira naturalista de tratar os movimentos internos opostos do corpo político. Como na maiêutica de Sócrates, em que a cópula das mentes no amor pelo saber gesta ideias que nascem como filhas da filosofia, na política de Maquiavel é a desunião entre os humores dos grandes e os humores populares que, como numa paixão tempestuosa, gesta como filhas as instituições próprias para a expansão da República e a conservação da liberdade política como bem público. Em Roma, a *desunione* permitiu que as classes em conflito copulassem com paixão política e parissem boníssimos filhotes para a República.

Ora, também Cícero já havia percebido que a abertura das magistraturas da República à participação de todos, no que ela tem do regime popular, engendra males para os patrícios e novos conflitos políticos, mas estes males, se considerarmos a liberdade da República, não são senão os males menores que devem ser eleitos para que se obtenha o bem maior que é o bem público.²⁴¹

Espinosa, durante o período de pesquisas históricas e redação do *Tratado Teológico-Político*, encontrou-se com duas grandes tradições que, na história das concepções políticas europeias, se opuseram na explicação da fundação de um poder político, isto é, na explicação da causa produtora de um poder político. Por um lado, havia a tradição teológica, hegemônica na Idade Média e no Antigo Regime, que atribuíu à “vontade”, dos homens ou de Deus, a *autoria* na criação do poder político. A teoria contratualista era a chave para interpretar os acordos políticos possíveis tanto dos homens entre si como dos homens com Deus e estes pactos eram sempre tratados, em última análise, como resultados da “vontade” de ambas as partes. Por outro lado, havia a tradição naturalista, hegemônica na Antiguidade e retomada por Maquiavel, que

²³⁹**Machiavelli, Niccolò.** *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma, Salerno Editrice, 2001. (I, 4, §5).

²⁴⁰**Machiavelli, Niccolò.** *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma, Salerno Editrice, 2001. (I,4,§7).

²⁴¹“Confesso que se pode encontrar alguns males neste poder dos tribunos [*in ista ipsa potestate inesse quiddam mali*], mas não teríamos o Bem que buscamos sem estes males.” O bem que buscamos é o bem público. **Cícero.** *De legibus*. Texte établi et traduit par Georges de Plinval. Deuxieme tirage. Paris, Societé d’édition “Les belles Lettres”. 1968. **III §23.** P. 93.

explicava como a própria Natureza, através das práticas humanas, engendrava naturalmente leis e uma Cidade²⁴² por ações práticas que não careciam da mediação de especulações teóricas e nem tampouco de uma “faculdade da vontade”. A descrição do *Sonho de Cipião* exprime o poder desta tradição naturalista na política em Roma, mas é preciso salientar que a retomada de Maquiavel foi transformadora, que a sua imitação da política clássica se fez por uma renovação radical. Com base no naturalismo que advinha, sobretudo, da medicina hipocrática, Maquiavel concebeu a divisão interna constitutiva de todo corpo político como os médicos concebiam os humores contrários do corpo humano, mas estes humores contrários significavam, para Maquiavel, os *desejos* contrários que são os motores internos da história de todo corpo político particular. A transformação do viés naturalista da política greco-romana clássica, portanto, manifesta-se a partir da noção de *desejo*, ou seja, do princípio explicativo que funda a política moderna e substitui o princípio que arquitetava toda a teologia-política medieval: a *vontade* como *faculdade* da alma.

Estas duas tradições políticas permaneciam incomunicáveis e pareciam incompatíveis, de tal maneira que pareceria insensato, como quiçá ainda hoje parecerá para alguns, realizar uma síntese que conservasse ambas por sua transformação recíproca.

Espinosa não poderia ignorar a teoria contratualista, ela mediava os debates político no século XVII, ela estava posta pelos católicos na obra de Suarez, pelos protestantes na obra de Athusius, pelos filósofos e novos cientistas na obra de Hobbes. Se a teoria do pacto aparecia nestes diversos textos com significados diferentes para legitimar ou contestar instituições políticas diferentes, que nova significação recebe a teoria contratualista quando pensada a partir das definições do jusnaturalismo que são os

²⁴²Esta mesma tradição se propagou nas obras dos historiadores de Roma, como Políbio, Tito-Lívio e Tácito. “Em latim, ser livre e iniciar também guardam conexão entre si, embora de maneira diversa. A liberdade romana era um legado transmitido pelos fundadores de Roma ao povo romano; sua liberdade ligava-se ao início que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade, cujos negócios os descendentes tinham que gerir, com cujas consequências precisavam arcar e cujos fundamentos cumpria engrandecer. Todas essas eram, essencialmente, as *res gestae* da República romana. A Historiografia romana, pois, essencialmente tão política como a Historiografia grega, nunca se contentou com a mera narrativa das grandes façanhas e eventos; ao contrário de Tucídides ou de Heródoto, os historiadores romanos sempre se sentiram presos ao início da história romana, pois esse início continha o elemento autêntico da liberdade romana, tornando, assim, política a sua história; partiam, o que quer que tivessem que relatar, *ab urbe condita*, da fundação da cidade, garantia da liberdade romana.” **Arendt, Hannah.** *O que é liberdade?* In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo, Perspectiva, 2005. Página 215.

fundamentos da política de Espinosa?

Não se trata, certamente, de dizer que Espinosa recaía na ingenuidade do formalismo jurídico, próprio das teorias escolásticas que serviam mais para justificar os regimes monárquicos existentes²⁴³ do que para pensar a concretude da história e a autoprodução das potências sociais.

Tampouco se trata de dizer que Espinosa fizesse um uso meramente retórico da teoria do contrato social, que a teoria fosse apenas uma concessão ao imaginário político de sua época e não tivesse vínculo algum com as definições. Assim fosse, o próprio formalismo jurídico, usado a favor da causa republicana contra a causa monárquica, seria um imaginário suficiente para as práticas políticas e Espinosa poderia ter escrito um tratado sem vínculos com sua ontologia do necessário. Com efeito, se Espinosa utilizasse a teoria do pacto social para explicar a *fundação política* de uma sociedade e, por um discurso retórico, apenas invertesse as teses dos teóricos do absolutismo que utilizaram a mesma teoria para justificar a monarquia, não escreveria um discurso que, como o capítulo XVI, evidencia as *definições reais* da política, pois lhe seria mais útil, como discurso retórico, fundamentar-se apenas nos *lugares comuns* que eram aceitos sem muita relutância, ou seja, lhe seria mais útil mover-se para avançar suas posições apenas no campo do imaginário político instituído e não no campo das *noções comuns*.

Ora, como verificaremos, ocorre que o próprio imaginário político, na filosofia de Espinosa, só pode ser pensando como uma propriedade necessária do corpo político. Se a teoria do pacto social fosse apenas uma concessão ao imaginário político seiscentista, ainda sim seria preciso demonstrar, a partir dos fundamentos ontológicos da política espinosana, os vínculos deste imaginário com a potência social que lhe sustém. Espinosa utiliza a teoria do pacto social não para tentar ludibriar os conservadores empedernidos que estavam convencidos de que não fosse possível a existência de regimes melhores do que as monarquias absolutistas, mas para pensar sua conjuntura política conjuntamente com o imaginário político por ela instituído. Aceitando trabalhar com as teses e *lugares comuns* dos teóricos das monarquias e, sobretudo, com a teoria do pacto social, Espinosa

²⁴³ Face a esta tradição formalista, Espinosa é anômalo, ele não segue suas normas de escrita, pensamento e ação política mas, ao contrário, se lhe opõe. Sobre a anomalia face ao formalismo jurídico do absolutismo. **Negri, Antonio.** *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

procurava abrir, no campo mesmo do imaginário jurídico da política seiscentista, uma fenda por onde pudesse penetrar, infiltrando-se, o pensamento livre que se expande com as noções comuns da razão.

Esta espécie de quiasma estabelecido pelo capítulo XVI entre a teoria do pacto social e as definições do jusnaturalismo, entre o imaginário político e a potência social que o institui, permite que seja inaugurada uma relação de tradução recíproca entre o discurso formalista do direito e a lógica do poder.

“A linguagem do direito é preservada mesmo que frequentemente traduzida na linguagem do poder (*jus sive potentia*, direito ou poder).”²⁴⁴

Trata-se, assim, de ampliar os significados jurídicos e políticos do discurso constitucionalista, para permitir pensar, a partir deste imaginário instituído, uma distinção entre a imagem meramente formal de deliberação coletiva (o consenso como alienação coletiva, homogeneidade das opiniões e condenação dos conflitos) e a natureza ontológica da deliberação coletiva (o consenso como liberdade coletiva, diferenciação das opiniões e legitimação dos conflitos).

Verifiquemos, pois, como a análise do texto de Espinosa nos permite encontrar os operadores lógicos e os dispositivos textuais que operam este *efeito de sentido* nos leitores que, como os seiscentistas, tinham o seu imaginário político e jurídico determinado pelo discurso constitucionalista.

O significado da teoria do pacto social no capítulo XVI.

A partir das definições do jusnaturalismo que demonstram como as instituições são geradas pela lógica dos desejos humanos, Espinosa penetra no interior do imaginário constitucionalista e pergunta como poderia ser elaborado um pacto social em que os indivíduos trocassem o seu desejo de se apropriar de todas as coisas [*jus ad omnia*] pela construção coletiva de uma sociedade que beneficiasse a todos os indivíduos pactuados.

²⁴⁴Montag, Warren. *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries*, Verso, London/New York, 1999. Página 4.

Que a teoria contratualista de Espinosa é deduzida da lógica dos desejos definida anteriormente, eis o que buscaremos mostrar. Podemos iniciar lendo o trecho abaixo que funciona como uma redução ao absurdo das teses contratualistas tradicionais fundadas nas palavras de honra e na hipótese de homens racionais dotados de livre-arbítrio.

“Podemos concluir que ninguém prometerá sem dolo ceder o direito que tem a todas as coisas [*jus quod in omnia habet*] e, em geral, ninguém poderá manter suas promessas senão por medo de um mal maior ou por esperança de um bem maior...”²⁴⁵

Esta conclusão está fundamentada no enunciado de uma lei necessária da natureza humana. Mais uma vez, o discurso espinosano situa seu leitor no campo das leis necessárias da Natureza, enunciadas seja por axiomas que são hauridos da história, seja por definições reais que permitem deduzir propriedades comuns de essências singulares.

“Pois é uma lei universal da natureza humana [*lex universalis naturae humanae*] que ninguém negligencia algo que julga um bem senão por esperança de um bem maior ou medo de um dano maior; nem suporta um mal senão por para evitar um mal maior ou pela esperança de um bem maior. Em suma, cada um [*unusquisque*] elege entre dois bens aquele que julgar maior e entre dois males aquele que lhe parecer menor.”²⁴⁶

Em outras palavras, a instituição do pacto social, para que seja bem fundamentada, precisa ter como lastro uma lei necessária da natureza humana, uma propriedade comum que, pertencendo necessariamente à potência de cada um e à potência do todo da sociedade, seja apreensível por noção comum.

Os contratos e acordos são estabelecidos por homens que sentem esperanças e medos, não por espíritos desencarnados, dotados de uma suposta faculdade da vontade e supostos imperativos morais inatos que deveriam obedecer: contratos só podem ser estabelecidos por homens que têm desejos e, portanto, paixões do ânimo, afecções passivas da potência humana. Os homens só se dispõem a cumprir normas de contratos se o cumprimento lhes for útil, ou seja, se puderem encontrar razões para desejar, esperar ou temer nos contratos.

²⁴⁵Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §6. Pág: 512 (2-5).

Para pensar como os indivíduos podem estabelecer um pacto de conservação recíproca, indica Espinosa, uma *lei da natureza humana* deve ser observada: os indivíduos só renunciam à cupidez imoderada e à violência por esperanças e medos. A força do pacto residirá apenas em sua utilidade, pois os indivíduos só compactuarão por esperanças de bens maiores ou medos de males maiores.

Trata-se, portanto, de demonstrar, a partir da lógica dos desejos nas paixões, como pode ser construído um poder político que tenha sua legitimidade reconhecida por meio de um pacto social. O vocabulário das teorias contratualistas é mantido, mas a teoria do pacto social como fundação da política é reinterpretada à luz da lógica da potência, pedra de toque do jusnaturalismo moderno desde Espinosa e Hobbes, bem como à luz da teoria das noções comuns.

Espinosa dialoga com os discursos políticos instituídos no século XVII, mas não se rende às abstrações legalistas e contratualistas. Tampouco, porém, desvendando a política como lógica das forças entre potências, abandona as questões do legalismo e do contratualismo como desprovidas de significação política²⁴⁶. Pelo contrário, mostra sua eficácia política no plano da lógica da força e, por isso mesmo, pode formular uma proposta democrática que absorva o imaginário político estabelecido e reponha com novos fundamentos as questões políticas da tradição.

A imagem de um contrato social que tivesse no passado garantido segurança e liberdade aos homens se dissolve na lógica da força que desvenda a dimensão social da dominação e dos conflitos, mas ressurgue, uma vez desvendada esta dimensão, sob a forma de uma proposta de construção das instituições democráticas que estabelece as condições para a produção e a consolidação das liberdades políticas. Em outras palavras, com seu discurso Espinosa apreende a lógica da violência e da dominação para conduzi-la a se resolver na lógica do poder e da política.

²⁴⁶Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §6. Pág: 512 (23-29).

²⁴⁷Esta argumentação que conserva o discurso constitucionalista sob a lógica do poder é comparável à argumentação da parte IV da *Ética* que demonstra como conservar as categorias da ética e da metafísica tradicionais sob a *ontologia do necessário*: com efeito, após mostrar que a contingência, o possível e a finalidade são conceitos desprovidos de fundamento ontológico na substância, Espinosa os absorve e reutiliza na ética porque têm fundamento ontológico nos modos finitos que são os homens. O imaginário constitucionalista, ainda que seja considerado uma laicização da teologia-política, tem fundamento no imaginário instituído e nas práticas que lhe conservam, isto é, tem um peso político que deve ser levado em conta pelo discurso político que deseja *superá-lo*.

Leiamos o momento do texto que dissolve a imagem mítica da fundação compactuada da boa sociedade de homens racionais e reestabelece, como possibilidade fundada na lógica dos desejos, o núcleo do contratualismo como forma de legitimação de um poder político.

“Se também considerarmos que sem auxílio mútuo os homens vivem necessariamente na miséria e sem poder cultivar a razão, como mostramos no capítulo V, veremos claramente que os homens, para viver segura e otimamente, devem ter se unido e, por consequência, ter feito com que tivessem coletivamente [*coletive habere*nt] o direito de natureza que cada indivíduo tinha a todas as coisas [*jus ex natura ad omnia*], de maneira que o direito natural de cada indivíduo não fosse mais determinado só pela sua força e apetite, mas pela potência e vontade de todos conjuntamente. Teriam tentado em vão se quisessem seguir apenas aquilo que o apetite aconselha (pelas leis dos apetites cada um é arrastado para um lado diverso), mas deveriam ter estatuído e compactuado firmemente que dirigiriam tudo de acordo como o ensinamento da razão (a que ninguém ousa repugnar abertamente para que não pareça privado de consciência) e que freariam os apetites enquanto aconselhassem o dano de outros, bem como que nada fariam aos outros que não quisessem fosse feito contra si e defenderiam, enfim, o direito alheio tal como o seu próprio. Mas, de que maneira este pacto pode ser iniciado [*hoc pacto iniri*], para que permaneça inviolado e fixo, examinaremos agora.”²⁴⁸

Ora, esta última frase deixa patente que tal pacto nunca existiu. Se tivesse existido, não seria preciso examinar de que maneira ele poderá ser iniciado ou formado [*hoc pactum iniri*]²⁴⁹ no futuro. Examinemos a construção verbal do argumento de Espinosa, pois veremos que os significados se mostram assaz claramente na articulação mesma dos significantes.

Se no passado os homens tivessem feito um pacto, no presente viveríamos em segurança e em paz. Ora, não vivemos em paz e nem nossa segurança está garantida. Logo, no passado nossos ancestrais não produziram a política a partir de um pacto. Se desejamos firmar um contrato social, precisamos construí-lo para o nosso futuro. No trecho que introduz a teoria do pacto, acima citado, distinguimos duas partes:

A. *Pactum associationis* União de potências de maneira que o direito de cada um não

²⁴⁸Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §5. Pág: 512 (6-13).

²⁴⁹*Iniri* é infinitivo passivo de *ineo*: ir para dentro, dar início movimentando por dentro, formar.

fosse mais determinado só pelos seus apetites e por sua força, mas pela potência social ou, o que é o mesmo, pela rede de potências individuais entrelaçadas. A referência ao auxílio mútuo ou à cooperação na divisão social do trabalho, tratada no capítulo V, não é fortuita: quando juntos se organizam numa produção econômica os indivíduos produzem obras comuns. Nesta primeira parte não há menção à política, mas somente a seu fundamento econômico que é a produção de obras comuns pela divisão do trabalho. Este momento corresponde ao que os contratualistas seiscentistas, sobretudo a partir de Suarez, chamavam de *pactum associationis*.

- B. *Pactum subjectionis*. Para que tivessem conseguido viver em segurança e com liberdade [*optime*], não bastava que a cooperação entre os homens os levasse a uma divisão do trabalho. Decerto que assim a conservação de cada indivíduo já passa a depender da produção social e, portanto, de que os outros também sejam conservados pela potência social. Contudo, isto não basta para conseguir viver com segurança e liberdade, mas teria sido preciso que cada particular satisfizesse seus apetites vitais evitando o prejuízo de outros, isto é, que cada indivíduo não fizesse aos outros injúrias que não desejasse padecer sobre si; além disso, teria sido preciso instituir a vida política de maneira que todos compactuassem em dirigi-la de acordo com os ensinamentos da razão. Ora, os indivíduos não fizeram isso: a teoria do pacto social é introduzida para se pensar como os indivíduos podem fazer este mister coletivamente. Este momento corresponde ao que os contratualistas seiscentistas, sobretudo a partir de Suarez, chamavam de *pactum subjectionis*.

A cooperação econômica entre os indivíduos (parte *a* da teoria) consiste numa condição para viver segura e otimamente. Com outras palavras, a divisão do trabalho explica como os homens estão socialmente determinados e como produzem obras comuns, mas ela não é o bastante para a produção da segurança, da paz e da liberdade. Com efeito, a divisão do trabalho não passa de uma tentativa vã que não ultrapassa as relações de dominação se os indivíduos nela implicados não instauram uma ordem política em que se comprometem, compactuando, com se regular internamente de maneira a se abster do dolo e das injúrias contra os concidadãos e, simultaneamente, com

se esforçar por viver segundo os ensinamentos da razão (parte *b* da teoria).

Ora, esta segunda parte (parte *b* da teoria) consiste precisamente naquilo que nunca foi feito e por isso mesmo Espinosa em seguida passa ao exame das condições de sua instituição no futuro.

“Porém, de que maneira este pacto pode ser iniciado para que permaneça inviolado e fixo”, continua Espinosa, indicando claramente o pacto não foi feito no passado, mas é tarefa futura, “examinaremos agora”.²⁵⁰

Espinosa enumera as condições para a vigência inviolada do pacto a partir da já mencionada lei da natureza humana [*lex universalis humanae naturae*]. Como todos os indivíduos são determinados socialmente pela divisão do trabalho, ou seja, como a potência de cada indivíduo é determinada a operar de maneira certa e determinada pela potência social, a oscilação entre as esperanças e medos é a condição necessária em que se encontram todos.

“... ninguém abandona algo que julga um bem senão por esperança de um bem maior ou por medo de um dano maior; nem suporta um mal senão para evitar um mal maior ou por esperança de um bem maior. Em outras palavras, cada um elege entre dois bens aquele que julga ser maior e entre dois males aquele que parece menor. Digo, seja advertido, que cada um elege aquilo que lhe parece maior ou menor e não que as coisas sejam tais como cada um julga.”²⁵¹

Esta advertência implica que os homens podem se imaginar elegendo bens maiores quando na verdade efetiva das coisas escolhem sua perdição e, vice versa, imaginar como males coisas que são bens públicos. Estas inversões imaginárias são perigos sempre iminentes naqueles cuja imaginação se encontra inflamada pela ambição ou pela avareza, já que eles confundirão o *bem público* com seus privilégios e ninharias privadas.

Mas o importante aqui é observar que esta lei *universal da natureza humana* é o fundamento para estabelecer as condições do pacto e cada indivíduo pode reconhecê-la

²⁵⁰Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §6. Pág: 510 (22-23).

²⁵¹Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §6. Pág: 510 (25-29).

pelas noções comuns. Com efeito, as condições para que o pacto permaneça *fixo e inviolado* seguem como corolários desta *lei da natureza humana*.

A primeira condição²⁵². Ninguém poderá se comprometer, sem jamais romper o compromisso com dolo, com ceder o direito que tem de fazer tudo que lhe aconselham seus apetites [*jus quod in omnia habet*] e, em absoluto, ninguém poderá cumprir seus compromissos, senão por medo de um mal maior ou esperança de um bem maior.

A segunda condição segue da primeira. O pacto não pode ter força [*pactum nullam vim habere posse*] que lhe sustente a vigência senão em razão da utilidade dos compactuantes. Se a utilidade não existe ou é subtraída de algum dos compactuantes, ele se encontrará forçado, por seu próprio direito natural, a ignorar as cláusulas do pacto e romper o acordo com os demais.

“Disso podemos concluir que o pacto não pode ter força alguma [*pactum nullam vim habere posse*] senão em razão da utilidade [*ratione utilitas*]; se a utilidade for subtraída [*sublata*] o pacto simultaneamente será tolhido²⁵³ e permanecerá sem vigência. Portanto, será estultamente que alguém exigirá para si a confiança [*fides*] eterna de outro, se simultaneamente não se esforçar por fazer com que seja mais danoso que útil romper o pacto: isto deve ser levado em conta maximamente é na instituição da República.”²⁵⁴

Por estas duas condições, a vigência do pacto depende de que os pactuantes se apropriem dos bens materiais que lhes foram prometidos pelo respeito às cláusulas do pacto, ou seja, que consigam realizar os desejos e apetites que constituem o seu direito natural não pela negação, mas precisamente pela afirmação das instituições políticas constituídas coletivamente²⁵⁵. Com outras palavras, que a realização dos seus direitos

²⁵²“Disso segue necessariamente [*necessário sequitur*] que ninguém (...)”. **Spinoza, Baruch. Idem.** XVI. §6. Pág: 512 (2-5).

²⁵³Esta construção sintática lembra a escrita de Bacon quando enuncia os vínculos entre a *forma* e a *natureza simples*. Como vimos, esta construção pode ter inspirado a escrita de Espinosa quando, por exemplo, enuncia os vínculos entre a essência singular de uma coisa e a própria coisa. Aqui não frisamos senão a semelhança na forma sintática, ou seja, a forma de escrita no neolatim de Bacon e Espinosa.

²⁵⁴**Spinoza, Baruch. Idem.** XVI. §7. Pág: 512 (22-28).

²⁵⁵Verifiquemos, no estudo do sistema do medo, como as paixões, em Espinosa, dependem de afecções concretas do corpo. Se a esperança é suspensa com o pacto e, com o correr do processo, o pactuante não experimenta gozar [*gaudium*] dos bens que esperava, isto é, se seu corpo não for concretamente afetado pelos bens que lhe realizarão os desejos e lhe aumentarão a força para continuar existindo, tal pactuante não poderá experimentar a segurança [*securitas*] e sua esperança durará pouco. Tão logo da obediência às cláusulas do pacto não lhe advenha os bens esperados, da esperança passará ao medo e, assim, a obediência

naturais se torne, pela mediação das leis civis, realização de seus direitos civis.

Não se trata, portanto, de um pacto de *submissão* a um Estado cujo poder residiria precisamente em anular o direito natural dos indivíduos, como no contratualismo de Hobbes. Trata-se de verificar como os indivíduos podem construir coletivamente certas instituições políticas, um Estado que sustenha leis civis, que permitam aos indivíduos realizar, sob a forma do direito civil, sua liberdade natural²⁵⁶.

Esta segunda cláusula do pacto incide sobre a natureza das instituições construídas coletivamente e, mais precisamente, sobre a natureza das leis civis. Segundo esta cláusula, o pacto só permanecerá inviolado se as leis permitirem aos indivíduos compactuados realizar sua liberdade natural. E quanto mais indivíduos puderem realizar seus direitos naturais, isto é, seus desejos, pelas mesmas leis civis, tanto mais forte será a potência social e também o próprio Estado que sanciona as leis.

Se, porém, as leis foram inúteis ou mesmo nocivas para os indivíduos, eles serão determinados a desrespeitar as leis civis para realizar o seu direito natural. Os pactuantes que não realizam seus desejos pela mediação das leis, ou seja, que não conseguem obter de uma quota de bens produzidos e distribuídos socialmente, continuam sendo indivíduos da Natureza, isto é, continuam sendo potências naturais que se exprimem através de desejos determinados. Como não podem realizar seus desejos pela mediação das leis civis, a esperança dos indivíduos se desloca para a margem das leis e lhe determina a sobreviver desobedecendo as cláusulas do pacto, já que obedecendo não podem realizar seus desejos.

só poderá se manter pelo medo. Contudo o desejo buscará se realizar e a esperança renascerá como esperança de obter os bens operando à margem ou mesmo contra as cláusulas do pacto. Se, por exemplo, entre as cláusulas do pacto estiverem as proibições ao roubo da propriedade privada alheia ou ao assassinato, então o pactuante que antes obedeceu às cláusulas do pacto sem obter qualquer utilidade para si não hesitará em romper o pacto e cometer estes crimes se puder fora das leis obter as coisas úteis que desejava e não conseguia pela obediência às leis e cláusulas do pacto. Ao contrário, se as leis civis estivessem assentadas num pacto social que se sustentasse na realização da utilidade de todos os indivíduos compactuados, a força de sustentação do pacto adviria das múltiplas potências individuais conjugadas na potência social. Um indivíduo como o cidadão jamais desobedeceria às leis e se se tornaria um criminoso, pois sua utilidade adviria do respeito às leis. Onde há crimes e dolos, há instituições frágeis que beneficiam a poucos e leis mal fundadas que são penosas para muitos.

²⁵⁶ Este se tornaria, também, o projeto político constitucionalista do liberalismo político que é inaugurado por Locke. Verificaremos, adiante, que Espinosa não apenas tem uma concepção de liberdade natural que é diversa da concepção de Locke, como já verificamos no exame do *jusnaturalismo* e da “liberdade que a Natureza concede a cada um”, mas também tem uma concepção diversa de lei natural, sociedade política e lei civil.

Do ponto de vista negativo, esta clausula escandida pela dedução a partir da *lei da natureza humana* tem como sentido aquele ensinamento da experiência política recolhido por Maquiavel: em política é preciso cuidar das instituições em vez de ressoar as ladainhas dos moralistas que condenam as paixões humanas, pois os homens não podem manter a palavra dada [*fides*] se as instituições estão dispostas de maneira a deixar que seja mais proveitoso desobedecer do que obedecer às leis, se as instituições estão corrompidas a tal ponto que para os indivíduos torna-se útil tirar vantagens do dolo.

Como os indivíduos eles mesmos, cada qual se esforçando por seus próprios apetites e desejos, podem assegurar-se de que respeitando as clausulas do pacto não serão dominados e oprimidos pelos outros? Como podem assegurar-se contra dolos e injúrias alheias? Se todos fossem conduzidos pelos ensinamentos da razão, Espinosa continua, todos detestariam o dolo e, no entanto,

“... longe estamos de que todos possam facilmente ser sempre conduzidos só pela razão, pois cada um é arrastado por suas volúpias. A avareza, a glória, a inveja, a ira ocupam frequentemente a mente de tal maneira que não deixam lugar algum para a razão [*nulus locus rationis*].”²⁵⁷

Assim, quem quer fundar um poder político por um pacto social deve levar em conta que os homens, tal como estão determinados pela divisão do trabalho, estão com seus desejos determinados pelas paixões da avareza, da glória, da inveja, da ira e, portanto, estão sempre dispostos a operar na base do dolo ou, como conclui Espinosa, que:

“... embora os homens compactuem com signos e com ânimo prometam conservar sua fidelidade [*fidem serviturus*], ninguém pode assegurar a fidelidade dos outros a não ser acrescentando outra coisa às promessas; porquanto por direito natural cada individuo pode operar na base do dolo e não é obrigado a cumprir pactos senão por esperança de bens maiores ou medo de males maiores.”²⁵⁸

Que outra coisa é essa que deve ser acrescentada aos juramentos professados pelos contratantes? Começemos por observar que, pelas premissas assentadas acima, na

²⁵⁷Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §7. Pág: 514 (6-10).

²⁵⁸Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §7. Pág: 514 (10-15).

gênese de qualquer contrato não está a razão, não estão indivíduos bondosos e racionais, mas os desejos que ora se realizam, ora têm sua realização bloqueada. No fundamento de todos os contratos estão os indivíduos operando por avareza, glória, inveja, ira e, precisamente por terem os desejos afetados por tais paixões, sempre se dispendo ao dolo.

Destes conflitos entre os homens determinados pelas paixões que lhes determinam às relações de violência recíproca surge o poder do Estado para coibir a prática do dolo e assegurar, assim, a manutenção dos contratos e das leis.

“Na verdade, como já mostramos que o direito natural de cada indivíduo é determinado apenas pela potência, segue que o tanto de sua potência que um indivíduo transfere a outro [*in alterum transfert*], seja pela violência, seja espontaneamente, este é o quanto que, de seu direito, necessariamente cede ao outro [*de suo jure alteri cedere*]; e tem um direito sobre todos aquele que tem o poder soberano [*summam potestatem*] com que pode coagir os outros violentamente [*cogere vi*] e retê-los pelo medo dos castigos que todos temem; mas poderá reter este direito apenas enquanto conservar a potência [*potentia*] de executar tudo o que quiser, pois de outra maneira comandaria [*imperabit*] precariamente e ninguém mais forte, a não ser que quisesse, seria obrigado a obedecer”²⁵⁹.

O poder soberano do Estado [*summa potestas*] implica o poder de impor a obediência às leis.²⁶⁰ Como fazer para que todos os indivíduos ambiciosos, sobretudo aqueles que Maquiavel chamava de grandes, transfiram parte de sua potência para a produção das instituições ou obras comuns da sociedade? Neste caso, a outra coisa a se acrescentar aos juramentos de fidelidade dos contratantes é o poder de punir quem desobedece às normas do contrato, ou seja, o poder de ameaçar, poder de suscitar nos

²⁵⁹Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §7. Pág: 514 (15-24).

²⁶⁰No feudalismo, o poder econômico, militar e político estavam concentrados nas mãos dos senhores feudais. Com o surgimento do Estado Absolutista, a descentralização militar e política é superada pela instituição de exércitos regulares sob o mando do monarca que, assim, tinha forças para enfrentar barões ou duques que se lhe opusessem. Porém o treinamento e controle destes exércitos ficava sob responsabilidade de uns poucos nobres que partilhavam da confiança do rei. Em suma, o poderio militar se concentrava nas mãos alguns nobres que ministravam os exércitos do rei e ficavam encarregados de guardar os armamentos da coroa, treinar tropas e contratar mercenários. Na Holanda de Espinosa, esta função permanecia com a Casa de Orange. Os republicanos faziam um governo civil, voltado para a urbanização e o comércio, mas o controle do poder militar que garantia seu governo contra tentativas internas de golpe e invasões internacionais restava com os nobres de Orange. Podemos interpretar a passagem acima, supondo que fosse destinada aos republicanos, da seguinte maneira: (a) tratava-se de advertir que um poder civil só se consolida como poder soberano quando detém as armas para se defender; (b) tratava-se de sugerir a criação de um exército para a defesa da república. Os municípios dispunham de arcabuzeiros que faziam a guarda municipal, mas não constituíam um exército: eram responsáveis apenas pela resolução de pequenos delitos.

ânimos o medo de praticar o dolo²⁶¹. Entretanto, a oposição do poder de Estado às ambições individuais não implica, como dissera Hobbes, uma alienação total de direitos naturais individuais para o Estado?

“Seja qual for o regime de uma sociedade, a delegação contratual, segundo Espinosa, se faz sempre não em benefício de um terceiro (como em Hobbes), mas em benefício do Todo, ou seja, da totalidade dos contratantes. (...) Mas se é verdade que o contrato transfere parte da potência para o conjunto [*ensemble*] da Cidade, as condições desta operação, sua diferença em relação às operações da razão pura, exigem a presença de um segundo momento pelo qual o conjunto da cidade, por sua vez, transfere sua potência a um rei, a uma assembleia aristocrática ou democrática. Este é um *segundo* contrato, realmente distinto do primeiro, como sugere *TTP*, capítulo XVII? (Espinosa, com efeito, diz que os Hebreus formaram um todo político transferindo sua potência a Deus [*transferant leur puissance a Dieu*], depois transferiram a potência do todo a Moisés, tomado como intérprete de Deus? Ou será que o primeiro contrato não existe senão abstratamente, como fundamento do segundo?”²⁶²

Na linguagem constitucionalista, trata-se de verificar se o *pactum submissionis* anula o *pactum associationis*, ou seja, se a submissão de cada indivíduo ao poder do Estado anula as liberdades pelas quais os indivíduos realizam a sua liberdade natural, decidem os rumos de sua própria vida e estabelecem livremente relações entre si.²⁶³ Como veremos, esta tentativa de anulação dos direitos ocorre na monarquia e na aristocracia, mas não na democracia.

Cada indivíduo transfere sua potência, não ao poder soberano do Estado [*summa*

A *Ronda Noturna* foi pintada sob encomenda por uma destas companhias de arcabuzeiros de Amsterdã.

²⁶¹“Convém, pois, transferir nossos direitos naturais para uma autoridade soberana que, dispondo à vontade de todos os nossos poderes reunidos, terá a possibilidade de obrigar cada um de nós a obedecer; somente assim cada um poderá estar certo de que todos manterão a palavra, pois ninguém poderá fazer de outra maneira”. **Matheron. Matheron, Alexandre.** *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Editions de Minuit, 1988. Página 311.

²⁶²**Deleuze, Gilles.** *Idem*. Página 244. Nota 16.

²⁶³Balibar retomou a questão e acrescentou um terceiro momento constitutivo na teoria contratualista do capítulo XVI, a saber, a instituição dos pactos religiosos no interior das igrejas e do imaginário acaba por legitimar o *pactum submissionis*, ou seja, que acaba por legitimar, na imaginação dos indivíduos que lhes são cativos, a transferência de potência a uma instituição transcendente que lhes submete: um Estado todo poderoso. A instituição dos discursos teológico-políticos nos aparelhos eclesiásticos, que pretendiam ter o monopólio dos discursos jurídicos e políticos da tradição latina, acabava determinando o imaginário dos indivíduos e fazendo-os legitimar a servidão e a submissão como se fossem ordens divinas: acabava fazendo crer, enfim, que o *pactum associationis* era uma abstração que não poderia subsistir sem o poderio absoluto conferido ao Estado pelo *pactum submissionis*. **Balibar, Etienne.** *Jus, Pactum, Lex: sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-Politique*. *Studia Spinozana* 1 (1985).

potestas]: cada indivíduo transfere sua potência à sociedade de que é membro. Em outras palavras, não são os indivíduos isolados que transferem potência para o Estado. A potência causal da sociedade como um todo transfere a potência dos indivíduos associados para o *imperium*, ou seja, para o conjunto das instituições: o poder soberano [*summa potestas*] do Estado é produzido, como efeito imanente da potência social, em relação às outras instituições que seguem da potência social e constituem o seu *imperium*. Somente como instituição ou efeito imanente da potência social é que o poder do Estado se relaciona com a potência de cada indivíduo.

Assim como o direito natural individual só existe determinado pela potência da sociedade, assim também a relação do poder de Estado com cada indivíduo só existe determinada pela potência da sociedade, de tal maneira que o poder de Estado é sempre maior que o poder de cada indivíduo e, simultaneamente, sempre menor que a potência da sociedade de que participam os indivíduos.

Esta nova maneira de pensar a transferência de potência individual para o Estado afasta a imagem de que o Estado é um poder transcendente: como os indivíduos só transferem sua potência individual não isoladamente, mas sim já determinados socialmente, o poder do Estado é pensado como um efeito imanente da potência social e a forma do Estado segue da forma da potência social.

Em cada caso, para verificar os graus de legitimação ou deslegitimação do poder, tratar-se-á de verificar se a transferência individual é útil ou não para os indivíduos, ou seja, se há ou não contrariedades entre as potências individuais e o poder do Estado e se estas contrariedades aumentam ou não a potência da sociedade como um todo.

Espinosa constrói a sua teoria do pacto social para mostrar como os indivíduos podem, a partir do imaginário contratualista, unir suas forças para construir e conservar uma Cidade livre. Com efeito, verificamos que, segundo as cláusulas deste contrato, a transferência de potência individual para o Estado não pode ser uma *alienação* dos direitos individuais, como assentavam Suarez e Hobbes²⁶⁴. Se fosse, os indivíduos não

²⁶⁴ “... Spinoza é o anti-Hobbes por excelência. Ele mantém o tema da apropriação como tema central e exclusivo, recusa-se a desvirtuá-lo num sistema de interesses egoístas, consequentemente nega e refuta o instrumento imaginado por Hobbes para transferir a força produtiva na relação de produção e utiliza o contrato – social só numa primeira fase – como esquema de um processo constitutivo, mais do que como

poderiam realizar sua liberdade natural e seus desejos pela mediação das instituições políticas, isto é, seriam determinados a realizar seus desejos à margem das leis.

Que forma de *transferência* é estabelecida pelas cláusulas do pacto social teorizado por Espinosa? Com a transferência de sua potência individual para a construção social de instituições ou obras da potência coletiva, cada indivíduo, em vez de alienar, realiza sua liberdade natural, de tal maneira que a realização de seu direito individual, como se faz pela mediação das leis, isto é, transferindo potência para o poder das leis, consolida direitos coletivos. Esta lógica de articulação entre direitos individuais e direitos coletivos reaparece no trecho que desejamos agora ressaltar.

“Desta maneira [*hac ratione*], uma sociedade pode se formar [*societas formari*] sem qualquer repugnância ao direito natural e o pacto pode sempre ser conservado por todos com fidelidade [*fide*]; a saber se cada indivíduo transferir toda a potência que tem à sociedade que, assim, retém o sumo direito de natureza a todas as coisas [*jus ad omnia*], ou seja, retém o sumo *imperium*; ao qual cada indivíduo deve obedecer, seja por ânimo livre, seja por medo dos maiores castigos”²⁶⁵.

Espinosa coloca o foco do discurso político nas relações que os indivíduos estabelecem com o *imperium*, isto é, com as instituições que são os efeitos necessários da potência social e a questão da transferência [*transferentia*] é reposta por sua articulação com a noção do estender-se [*extendere*] da potência. Uma vez provado que os indivíduos *transferem* necessariamente seu direito natural individual para a potência da sociedade à medida que realizam trabalhos conjuntos, trata-se de avaliar as diferentes maneiras de transferir a potência, ou seja, as diferentes maneiras de produzir obras comuns, verificando em cada caso se a *transferência* é um movimento de *estender* a liberdade individual ou se é um movimento de *estancar* a liberdade individual, isto é, verificando em cada caso se as instituições do *imperium* constroem ou se, ao contrário, expandem a liberdade dos indivíduos que transferem sua potência para elas.

No caso do *imperium* democrático, cuja definição é o cerne deste capítulo XVI, não há contrariedade entre o direito coletivo e o direito individual, pois os indivíduos são

motor de uma transferência de poder.” **Negri, Antonio.** *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramalhe. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. Capítulo VI. Página 191.

²⁶⁵ **Spinoza, Baruch.** *Idem*. XVI. §8. Pág: 514 (25-31).

determinados pela formação social democrática a *transferir* sua potência individual para as instituições do *imperium* de tal maneira que, em vez de alienar, realizam a “liberdade que a Natureza concede a cada indivíduo”.

A formação social que não estabelece contrariedade com o direito natural dos indivíduos é aquela em que todas normas e leis compactuadas são respeitadas pelos cidadãos com suma fidelidade, ou seja, aquela em que é útil, para a própria potência que define o direito natural de cada cidadão, respeitar a todas as instituições da potência coletiva.

“E o direito de uma tal sociedade se chama democracia, que assim podemos definir como a coesão de todos os homens [*coetus universus hominibus*] que juntos têm um supremo direito a tudo [*summum jus ad omnia*] aquilo que podem”²⁶⁶.

Democracia é o nome do *direito*, ou seja, da *potência* desta formação social que não anula os direitos individuais. Democracia é uma formação social particular, não é o nome de uma forma de Estado. A articulação das definições da política, aliás, demonstra que o Estado só é pensável como uma instituição particular que é produzida conjuntamente com outras obras coletivas da potência social.

Por isso, Espinosa afirma que tratou dos fundamentos do *imperium* democrático. A forma do Estado depende do *imperium* como um todo e a forma do *imperium*, ou seja, do conjunto articulado de instituições, segue da formação social. A essência de um Estado, com efeito, só pode ser pensada se sua definição real for deduzida da essência da sociedade, ou seja, como uma coisa pública, uma propriedade comum da potência social²⁶⁷.

O Estado é apenas uma propriedade particular da potência social, apenas uma instituição que a sociedade produz em relação às outras instituições que constituem o seu

²⁶⁶Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §8. Pág: 516 (1-3).

²⁶⁷ Com efeito, as definições reais estão internamente articuladas e o seu sentido é permitir, ao intérprete da política, inteligir as articulações internas entre as essências, ou seja, as potências singulares. Ora, como verificamos no estudo das definições da política que constituem este capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, as essências definidas são: (a) direito natural ou potência dos indivíduos relacionados em sociedade; (b) o direito natural ou potência do *imperium* ou totalidade das instituições que seguem da potência social (c) o direito do Estado ou poder soberano [*summa potestas*] que conserva as leis e os contratos.

imperium, porém a potência de um indivíduo jamais é suficiente para a produção da potência de uma instituição como o Estado. Cada indivíduo participa da potência social, participa da produção das instituições ao transferir potência, e, contudo, como potência individual é coagido a obedecer todas as leis do Estado cujo poder, como concentra parcelas de todas as potências individuais que lhes são transferidas, sempre é muito maior do que a potência isolada de qualquer indivíduo. Nenhum indivíduo tem potência suficiente para prescrever leis ao Estado.

“Que o poder soberano do Estado [*summam potestatem*] não obedece a lei alguma, mas todos devem obedecê-lo em tudo: com efeito, todos devem ter tácita ou expressamente compactuado isto quando transferiram a ele sua potência de se defender, ou seja, seu direito.”²⁶⁸

Todo indivíduo só persevera como cidadão de uma Cidade se a realização do seu poder ou direito civil for mediada pelas leis civis promulgadas pela Cidade, leis que também sustentam o poder particular de todos os outros cidadãos e que, por isso, não podem aparecer para os cidadãos senão como *propriedades comuns*, propriedades que pertencem à potência de cada um deles e à potência social de que participam.

Pela mediação do Estado, assim, a potência coletiva determina as operações do direito natural de cada indivíduo. Ora, verificamos que a divisão social do trabalho também determina a potência de cada indivíduo e que essa determinação recíproca era tradicionalmente tematizada pela imagem do pacto de associação [*pactum associationis*]. Agora é demonstrado que os indivíduos estabelecem suas relações sociais pela mediação de uma outra instituição, qual seja, o Estado. As relações sociais são mediadas pelas leis sancionadas pelo poder do Estado e esta mediação era tradicionalmente tematizada pela imagem do pacto de sujeição [*pactum subjectionis*].

Como as duas formas de pacto estão relacionadas? As leis estão instituídas pela sociedade política assim como as moedas estão para a divisão social do trabalho: estas instituições são mediadores necessários das trocas. Sem leis instituídas não há justiça e nem negociações políticas.

Como os conflitos internos são necessários, a potência social produz o Estado e as

²⁶⁸Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §8. Pág: 516 (3-7).

leis para que cada indivíduo, embora arrastado por suas ambições a buscar seus interesses contra os outros, realize seu direito privado pela afirmação de leis civis que, sendo sustentadas pelo poder do Estado, são utilizadas por outros indivíduos que também pela mediação destas mesmas leis realizam seus direitos individuais. Com outras palavras, Espinosa utiliza a teoria do pacto social para mostrar como a transferência de potência da sociedade para o Estado pode transformar os direitos individuais em direitos civis coletivos, isto é, como o exercício de um direito individual pode se realizar de acordo com as *leis* de um Estado cujo poder reside precisamente em sustentar o mesmo direito individual para outros indivíduos.

Entretanto, se a potência coletiva institui o Estado e as leis civis por uma necessidade imanente de se *autopreservar*, a produção de instituições políticas segue da potência social e não é deliberadamente construída senão na imaginação humana? Com efeito, penetrando nos meandros do imaginário constitucionalista, não teria Espinosa sucumbido ao seu poderio e reproduzido, sob a forma de uma visão milenarista da democracia, este verdadeiro *mito fundador* do imaginário político ocidental?

Começamos reafirmando as premissas do jusnaturalismo de Espinosa. Seja qual for a forma do Estado, a potência social produz o poder do Estado e das leis segundo a lei do *conatus*²⁶⁹, isto é, para se autopreservar como potência social ou coletiva, de tal maneira que os indivíduos só realizam seu direito natural pela mediação das leis civis: com outras palavras, a autopreservação da potência individual de cada indivíduo é *ipso facto* transferência de potência para a sociedade e, por conseguinte, para o Estado e para as leis.

Ora, há diferenças entre os Estados, bem como entre as leis instituídas, e estas diferenças, radicanho em última análise na própria formação social, explicam os graus de inclusão ou exclusão política. Nos Estados monárquico e aristocrático, nem todos podem realizar os mesmos direitos individuais afirmando as mesmas leis civis. O *imperium* democrático será concebido para permitir que o maior número de indivíduos, pela mediação das leis civis, realize seus direitos individuais e se defenda das violências alheias.

²⁶⁹ A lei é deduzida das definições que constituem o jusnaturalismo na abertura do capítulo XVI. Verificar a análise do texto de Espinosa no capítulo 6 desta tese.

A *transferência* de potência individual para a potência social não é uma escolha e não há, rigorosamente falando, *pactum associationis*, já que os indivíduos só perseveram na existência construindo obras comuns, ou seja, participando como causa parcial de uma potência social que produz necessariamente efeitos imanentes. A questão da *transferência* de potência ganha nova significação, pois a demonstração da necessidade permanente da transferência desloca a interrogação para as relações dos indivíduos com as obras coletivas que constituem o seu *imperium* comum. Embora a transferência de potência individual seja necessária, ela pode ser efetuada de muitas maneiras segundo as paixões particulares que determinam os desejos e, portanto, as potências individuais.

Em outras palavras, a *transferência* poderá ser realização ou alienação das liberdades individuais segundo a natureza das instituições e, sobretudo, segundo a natureza das leis civis e do Estado. E como veremos, Espinosa distinguirá duas formas fundamentais de leis civis, quais sejam, aquelas cuja obediência implica alienação e servidão e aquelas cuja obediência implica realização da liberdade. Esta distinção segue da distinção entre o *imperium* democrático e as outras duas formas de *imperium* e também da distinção, estabelecida por Maquiavel, entre a República livre e a República administrada por cidadãos submissos ao poderio de outras Repúblicas.

Antes de investigar estas questões, voltemos à tese de que os indivíduos devem obedecer às leis do Estado. Não por acaso, Espinosa elabora, para facilitar sua compreensão, argumentos que permitem acompanhar um movimento de contraposição entre as definições de liberdade e licenciosidade.

Diferença entre liberdade e licenciosidade²⁷⁰.

²⁷⁰Esta distinção faria fortuna, depois, pela sua recepção e transfiguração na obra de Locke. Ele a apresenta no *Segundo Tratado*. Capítulo II. 6§. Trata-se da diferença entre liberdade [*liberty*] e licenciosidade [*licence*]. A liberdade natural de dispor de si mesmo e de suas propriedades não inclui a licença para destruir a pessoa ou a propriedade de outros indivíduos, ou seja, ao fornecer esta liberdade a Natureza não fornece esta respectiva licença. Na construção do argumento, Locke enuncia primeiro a lei da autopreservação de Hobbes e Espinosa e conclui que a liberdade natural não inclui a licença para a autodestruição, pois esta licença seria contraditória com a liberdade como autopreservação. Em seguida, diz também que os indivíduos são determinados a conservar outras criaturas [*creatures*] que estejam sobre seu poder. O texto é ambíguo, não sabemos se fala de relações com animais ou relações escravistas. E é precisamente neste ponto, como veremos, que Locke repõe a cisão tradicional entre direito natural e lei natural.

A tese de que a potência social, entre os efeitos imanentes que constituem o seu *imperium*, produz um Estado que tem o poder soberano [*summa potestas*] de coagir todos os indivíduos a respeitar ou obedecer às leis sancionadas pode sempre suscitar, em leitores incautos, a suspeita de que esconde, no fundo, a apologia de uma máquina estatal de controle total dos indivíduos e do social, já que, uma vez admitida, conduz à conclusão, que Espinosa não cessa de enunciar, de que cada indivíduo é determinado a seguir as leis civis instituídas e que se volta contra si mesmo e contra a razão quando se põe a desobedecer, ou seja, quando se põe à margem das leis e se expõe à acusação de crime.

“Talvez alguém julgará que desta maneira fazemos dos súditos servos, porque julgamos que servo é aquele que opera por mandato e livre aquele que regula sua conduta apenas pelo seu animo [*animo suo morem gerit*], mas isto não é absolutamente verdade [*quod quidem non absolute verum est*].”²⁷¹

De fato, na história da noção de liberdade política podemos encontrar um engano análogo ao que a tradição teológico-política estabeleceu acerca da noção da liberdade ontológica atribuída aos homens e a Deus. Assim como a tradição insistiu sem cessar na irresolúvel oposição entre liberdade e necessidade, para afirmar a hipótese de uma liberdade que seja escolha contingente ou livre-arbítrio entre possibilidades contrárias, assim também esta mesma tradição acostumou-se, no campo do direito e da política, a identificar a servidão com o respeito às leis e a liberdade com o poder de não respeitá-las quando se queira; com a faculdade ou poder de decidir, segundo o próprio alvitre, obedecer ou não às leis sancionadas pelo Estado. De fato, opondo as leis divinas e as leis civis, os teólogos julgavam poder desobedecer às leis civis quando julgassem que estivesse em desacordo com o que nomeavam de leis divinas²⁷².

²⁷¹ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §10. Pág: 518 (9-12).

²⁷² Hobbes considerava os teólogos como inimigos do Estado, fomentadores de paixões contrárias à paz da República e à segurança dos indivíduos. “Finalmente, a despeito de toda uma tendência a ler Hobbes como defensor do medo, seu projeto está em regulá-lo, excluindo seu excesso, sua desmedida, o pavor que podemos ter aos tormentos eternos com que o clero chantageia a nós e aos príncipes. Há um temor legítimo, que sentimos em relação ao soberano, que legalmente nos pode punir; e há um pavor ilegítimo, fruto da chantagem clerical.”. Janine Ribeiro, Renato. *Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero*. In:

Estes hábitos de desrespeito às leis instituídas, alentados pelo imaginário teológico-político, assentam-se na tese de que os homens poderiam, se seu livre-arbítrio fosse tentado pelo mal, desobedecer às leis de Deus e às leis da Natureza: assenta-se, em última análise, na narrativa do pecado original, ou seja, na imagem de que os homens poderiam desobedecer às leis decretadas por Deus. Espinosa não cessa de mostrar que esse imaginário, querendo imputar uma fraqueza à “vontade” dos homens, acaba imputando uma fraqueza à vontade de Deus que faria leis tão frágeis a ponto de não se fazerem valer. Como vimos, para Espinosa, as volições singulares de Deus e as leis necessárias da Natureza são sustentadas por uma ordem e conexão necessária que segue da potência absolutamente infinita de Deus e que os homens não podem desobedecer ainda que desvairassem a ponto de querer fazê-lo.

Para demonstrar como a liberdade política é um direito que implica respeito às leis civis e não desrespeito, Espinosa monta um argumento assentado na diferença entre a liberdade dos homens que agem pelas noções comuns da razão e a licenciosidade dos homens que se imaginam livres por se deixar arrastar pelas paixões.

“Pois, na verdade, aquele que é arrastado por suas volúpias [*a voluptate trahitur*] e não pode ver nem fazer nada de útil para si na verdade é um servo; livre é aquele que vive com ânimo integro pelo só comando da razão [*rationis ductu*]. Assim, a operação por mandato, isto é, a obediência, tolhe de alguma maneira a liberdade, mas não é isso que faz um servo e sim a razão de sua ação [*ratio actionis*]. Se a finalidade da ação não é a utilidade do próprio agente, mas só do mandante [*imperantis utilitas*], então o agente é servo e inútil para si. Contudo, na República e no *imperium* em que a lei é a salvação de todo o povo [*lex salus totius populi*]²⁷³ e não de quem manda [*imperantis*], todo aquele que obedece o poder soberano [*summae potesti obtemperat*] em tudo não pode ser dito um servo inútil para si, mas um súdito.”²⁷⁴

A imagem da liberdade como licenciosidade evoca o poderio dos senhores feudais que não regulavam sua conduta por leis civis e que tinham em conta apenas o seu engenho. Na hierarquização da sociedade estamental, com efeito, os laços sociais eram

Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx. Organização de Atílio Boron. CLACSO, Buenos Aires e DCP da USP. 2006. Página 27.

²⁷³Clausula republicana do direito romano. Notar que vem modificada no texto de Espinosa: não é apenas *salus populus*, mas *salus totius populus*.

²⁷⁴**Spinoza, Baruch.** *Idem.* XVI. §10. Pág: 518 (12-22).

laços de mando e obediência, mando para com o individuo numa escala de poder inferior, obediência para com o individuo numa escala de poder superior²⁷⁵. Uma coisa é obedecer aos imperativos de um homem que manda segundo seus interesses, como um servo deveria obedecer ao seu suserano no interior do feudo; outra coisa é obedecer ao imperativo da potência social, como um cidadão numa democracia realiza seus desejos e obtém tudo o que é útil para si pelo respeito às instituições públicas e jamais por fraudes. De toda maneira, venha ao caso ou não buscar exemplos históricos, Espinosa explica que a licenciosidade é falsa imagem de liberdade que, embora mera opinião, quando posta no campo da politica por homens reivindicando poderio aparece como tentativa de eximir-se das leis civis para dar azo aos excessos de seus apetites e buscar privilégios que lhes ponham acima dos direitos dos concidadãos. Pois as leis bem fundadas de uma República livre não só são compatíveis com a liberdade: elas são a condição mesma para que a liberdade seja um direito civil reivindicável por cada um e todos os indivíduos.

“E assim maximamente livre é a república [*respublica*] cujas leis são fundadas na sã razão [*sanae ratione*]; nela cada individuo [*unusquisque*] pode ser livre onde quiser, isto é, viver com ânimo íntegro sob o comando da razão [*ductu rationis*].”²⁷⁶

Na República livre, onde quer que se encontre, qualquer indivíduo pode exercer sua liberdade política pelo respeito às leis instituídas. Precisamente neste trecho do capítulo XVI, Espinosa acrescentou uma nota quando revisou a primeira edição do *TTP*

²⁷⁵Podemos, seguindo as trilhas abertas por Matheron, considerar que as descrições da sociabilidade violenta, resumidas na imagem do “estado de natureza”, referem-se à sociabilidade dos feudos, ou seja, da sociedade comandada pelos senhores feudais. “... o estado de natureza deve assemelhar-se a uma sociedade feudal anárquica, onde as relações humanas, repousando, sobretudo, sobre o prestígio, seriam exclusivamente relações diretas e imediatas de aliança pessoal ou de guerra privada.” **Matheron, Alexandre.** *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Editions de Minuit, 1988. P.301. Desta maneira, podemos considerar que os escritos de Espinosa se inscrevem na tradição de filosofia moderna republicana que, desde as lutas de Maquiavel contra os abusos do clero e da nobreza feudal nas províncias italianas, se ergueu para combater os prestígios da nobreza feudal que se sustentava pelas práticas econômicas usurárias e pelas práticas políticas despóticas. Em outras palavras, quando os modernos descrevem as paixões que movem os indivíduos e grupos sociais à sociabilidade violenta e à política despótica, não se referem tanto à figura do plebeu ou do camponês, mas à figura do nobre ou senhor de feudos. Os modernos, assim, utilizam contra a própria nobreza feudal todas as imagens e teses moralistas que eles utilizavam para humilhar os camponeses e proto-burgueses dos estamentos menores. Um bom exemplo para verificar como eles fizeram esta inversão é verificar como Espinosa utiliza o conceito de *vulgus* para designar os teólogos ou teóricos do clero no *Tratado Teológico-Político*. Referências dos textos de Marilena e Balibar.

²⁷⁶**Spinoza, Baruch.** *Idem*. XVI. §10. Pág: 518 (22-25).

buscando clarificar alguns pontos que tinham despertado a incompreensão de muitos leitores. A nota versa sobre a liberdade ontológica dos indivíduos no Estado e sobre a necessária relação entre liberdade política e respeito às leis sancionadas pelo Estado²⁷⁷.

“Em qualquer Estado [*civitate*] em que um homem se encontre, pode ser livre. Pois é certo que o homem é livre enquanto é conduzido pela razão. Contudo (note bem que Hobbes pensa de outra maneira), a razão persuade a procurar a paz e esta só pode ser obtida se os direitos comuns do Estado são respeitados [*communia civitatis jura*]. Logo, quanto mais um homem é conduzido pela razão, ou seja, quanto mais é livre [*liber est*], tanto mais constantemente respeitará os direitos do Estado [*civitatis jura*] e executará os mandatos do poder soberano do Estado [*summae potestatis mandata*] de que é súdito.”²⁷⁸

A liberdade ética ou ontológica é diversa da liberdade política, pois ela segue do uso individual da razão e depende do direito natural de cada indivíduo, ou seja, depende da maneira como cada um estabelece sua relação com a razão e com a substância; cada indivíduo pode exercê-la onde se encontrar. Como o exercício deste direito natural depende apenas de si mesmo, cada indivíduo pode ser livre mesmo nas Repúblicas em que a liberdade política é tolhida. Mas isso não significa que para a liberdade ética dos indivíduos as repúblicas com liberdades políticas e as repúblicas sem liberdades políticas se equivalham.

Na República livre, escreve Espinosa, cada indivíduo [*unusquisque*] pode ser livre onde quiser, isto é, viver com ânimo íntegro sob o comando da razão [*ductu rationis*]. Na República em que a liberdade política é tolhida, o indivíduo não pode exercer sua liberdade ética em qualquer lugar, por exemplo, não pode exprimi-la com liberdade de palavra e pensamento nos lugares públicos. Seja o indivíduo que exerce seu direito natural como liberdade ética, seja aquele que exerce como licenciosidade na servidão ética, estejam ambos na república com liberdade política ou na república sem liberdade política, todos os indivíduos, sem exceção, devem respeitar às leis sancionadas pelo Estado. Por definição, os indivíduos só perseveram na existência transferindo parte de sua

²⁷⁷O sentido da nota não parece longínquo do que Espinosa escreveu na famosa carta 50 em que explica a Meyer a diferença entre seu jusnaturalismo e aquele que tinha sido teorizado por Hobbes. A nota, aliás, foi escrita após a primeira publicação da obra (1670), ou seja, à época mesma da redação da célebre carta a Meyer. Sobre a primeira edição do *Tratado Teológico-Político* e a revisão em que Espinosa acrescentou as notas. Akkerman e Pina Totaro.

potência para a potência social que, por sua vez, produz necessariamente leis para reger as condutas individuais e um Estado que faça valer as leis.

Mas não apenas. Segundo Espinosa, liberdade ética é a potência mesma de cada indivíduo, mas ela se realiza segundo leis necessárias da Natureza. Por isso, diferentemente da liberdade política, a liberdade ética se realiza como extensão da potência na atividade racional com as noções comuns que são as propriedades comuns pelas quais as mentes humanas apreendem as leis necessárias da Natureza.

“A palavra *lei* não tem outro sentido: a lei de Natureza jamais é uma regra de deveres, mas a norma de um poder, a unidade do direito, do poder e de sua efetivação.”²⁷⁹

As leis necessárias da Natureza são as formas pelas quais se realiza a potência absolutamente infinita da Natureza, isto é, constituem a *ordo et connexio causae* na produção da realidade. Separar as leis necessárias da potência da Natureza é proceder tão abstratamente como separar o intelecto e a vontade, isto é, as ideias e a potência pensante de Deus. A liberdade ética de cada indivíduo, assim, em verdade aumenta quanto mais ele conhece e segue as leis necessárias da Natureza.

Ora, Hobbes inaugurou, no jusnaturalismo moderno, a separação entre direito natural e lei natural.

“O direito natural é a liberdade que tem cada indivíduo de usar [*utendi*] a sua potência, segundo seu próprio arbítrio, para a conservação de sua natureza e consequentemente de fazer [*faciendi*] tudo o que lhe parecer tender para isso. Por liberdade entendo a ausência de impedimentos internos. Porém a lei natural é um preceito [*praeceptus*], ou seja, uma regra geral excogitada pela razão [*regula generalis excogitata*], pela qual cada indivíduo proíbe-se de fazer tudo o que resulta em dano para si. E embora os vocábulos *jus* e *lex* sejam confundidos por muitos escritos, devem ser distinguidos. O direito [*jus*] consiste na liberdade de fazer ou não fazer algo e a lei [*lex*] consiste na obrigação de fazer ou não fazer. E assim o direito e a lei diferente tanto como a liberdade e a obrigação, que são incompatíveis quando atribuídas a uma só e mesma coisa”²⁸⁰.

²⁷⁸Spinoza, Baruch. *Idem*. Adnotatio XXXIII. Página 686.

²⁷⁹Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Editions de Minuit, Paris: 1968. Página 237.

²⁸⁰Hobbes, Thomas. *Leviathan*. In: *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol, Thoemmes Presss, 1999. Vol. III Página 102. Capítulo XIV.

A lei natural, para Hobbes, não é uma necessidade intrínseca à própria natureza, nem tampouco a ordem necessária entre as causas que produzem um corpo em movimento. A lei natural é um preceito da razão, uma norma recomenda pela razão, um dever. A lei natural pode convir com o direito natural, ou seja, com a potência do corpo de cada indivíduo, mas pode não convir também. Por exemplo, o direito natural é a potência de preservação e a primeira lei natural para Hobbes é o preceito de procurar a paz nas relações com os outros homens, preceito que tem em conta a utilidade do indivíduo, já que é a própria preservação individual que depende da superação do *estado de guerra* de todos contra todos e do estabelecimento do estado de segurança e paz²⁸¹. Mas cada um pode não seguir este preceito se para a sua conservação for mais útil a guerra, por exemplo, se seus desejos de glórias e riquezas puderem se realizar mais facilmente ignorando a primeira lei natural. Desta primeira lei natural Hobbes deduz a segunda lei ou preceito da razão.

²⁸¹Locke também enuncia a busca das relações pacíficas como lei da natureza que vem sob a forma do *dever-ser* para a consciência ou razão individual: como todos os indivíduos são por natureza iguais [*equals*] e independentes [*independentes*], nenhum deveria [*ought to*] prejudicar o outro em sua vida [*life*], sua saúde, sua liberdade ou suas propriedades [*possessions*]. Cada indivíduo está por *lei de natureza* obrigados a se esforçar por sua própria preservação [*preserve himself*] e, quando não está em competição [*competition*] com outros, não está determinado, mas deveria [*ought he*] preservar a humanidade [*mankind*]. A preservação dos outros é uma escolha moral dos indivíduos e, igualmente, a punição contra quem a transgredir é escolha moral dos indivíduos que se sentem lesados. No *estado de natureza*, cada indivíduo pode decidir, por sua “vontade livre”, se empreende ou não vingança contra quem se esforçou por destruí-lo e, igualmente, decidir se empreende relações pacíficas com quem se dispõe a unir forças consigo. **Locke, John.** *Two treatises on Government*. In: *Woks of John Locke*. Volume 4. London, Rivington. 1824. Livro II. Capítulo II, § 6 e §7. Compreendemos de que maneira a liberdade individual de Espinosa não se confunde com as teses sobre a liberdade natural dos indivíduos avançadas por Hobbes e Locke. Para Espinosa, a mente reconhece as leis necessárias da Natureza por noções comuns e a ação por noções comuns é potência que tanto se expande pelo conhecimento das leis necessárias (expansão que é afetividade ativa, contentamento e generosidade), como aprimora e transforma os laços sociais com outros indivíduos pela afirmação conjunta de suas propriedades comuns. Como mostrou Deleuze, a formação das noções comuns é prática de reelaborar os encontros nas relações sociais, ou seja, a mente se realiza teoricamente nos raciocínios com as noções comuns somente na medida em que sua expansão cognitiva é *ipso facto* reelaboração prática das relações sociais para favorecer o fortalecimento recíproco. Nesse sentido é que dizemos: a ação livre individual, para Espinosa, tem vínculos ontológicos com a potência social e contribui, necessariamente, tanto para a expansão da própria potência livre do social como para a expansão das liberdades individuais de outros cidadãos que também resistem à servidão e desejam a liberdade. Mas esta é a liberdade ética que a mente de cada indivíduo realiza na medida em que age livremente segundo as leis necessárias das noções comuns e da intuição: quando esta liberdade ética se realiza sob a forma de liberdade política, como veremos, ela transforma as instituições. Mas veremos também que a liberdade política é institucional e não sustenta apenas os indivíduos que vivem na razão, pois indivíduos que vivem, sobretudo, por seus desejos passionais também podem reivindicar a liberdade política numa República livre e podem realizá-la desde que respeitem as leis civis sancionadas.

“Da primeira lei natural segue a segunda. Para cada indivíduo [*unumquemque*] é oportuno ceder o seu direito a todas as coisas [*decedere a jure suo in omnia*], desde que os outros façam o mesmo, e que se contente com a mesma liberdade que queira conceder aos outros. Quando retém o direito de fazer todas as coisas [*jus ad omnia*], durante este tempo a guerra continua. Mas se os outros renunciaram a ceder o seu direito a todas as coisas, tampouco ele será obrigado a ceder. Pois neste caso podemos julgar que ele mais se expõe a ser predado [*praedam*] pelos outros, coisa que a Natureza não exige, do que persegue a paz.”²⁸²

Como, porém, ninguém pode se certificar de que os outros homens seguirão estes dois preceitos ou leis naturais da razão, segue que as duas leis naturais não conduzem necessariamente os indivíduos à vida civil, ou seja, que não há na natureza humana nenhuma lei necessária que tenha o poder de lhe conduzir à vida civil e que, portanto, os homens carecem de um poder transcendente que os mova em conjunto na direção da vida civil.

Se sua liberdade não os conduz à vida civil, se seu direito natural não os conduz ao que é ordenado pelas leis naturais ou preceitos da razão, arremata o arauto do rei, que todos os homens sejam privados de seu direito e de sua liberdade natural por um poder superior e exterior que os conduza à vida civilizada!

Mas Hobbes não foi um crítico da tradicional teoria da vontade e da oposição metafísica entre liberdade e necessidade? Não foi Hobbes quem reduziu todas as especulações teológicas, tidas como provindas da livre vontade guiada pela razão e pela fé, a movimentos discursivos de um ânimo ensandecido pelo entusiasmo das igrejas? A superação das dicotomias tradicionais, em Hobbes, não se estendeu ao campo da política senão parcialmente.

“Hobbes julga compatíveis necessidade e liberdade, pois ambas se referem a uma cadeia de causas, a primeira iniciando-se numa cadeia natural e a segunda numa cadeia voluntária; porém, em contrapartida, julga incompatíveis liberdade e obrigação porque ambas têm na vontade a origem da cadeia causal. Em outras palavras, a vontade de submeter-se e de obedecer politicamente anula (ou deveria anular)

²⁸²Hobbes, Thomas. *Leviathan*. In: *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol, Thoemmes Press, 1999. Vol. III Página 103 e 104. Capítulo XIV.

a vontade de viver segundo seu próprio desejo, pois as vontades contraditórias ou se autodestroem ou uma delas deve vencer a outra.”²⁸³

Ora, Espinosa recomenda, para manter o pacto inviolado, construir instituições políticas fundadas na utilidade dos cidadãos compactuados, isto é, instituições fundadas na realização dos desejos dos cidadãos. Esta realização da liberdade que a Natureza concede a cada um não é apenas compatível com o respeito às leis, pois a conservação das instituições políticas e o respeito às leis da República livre é a condição necessária para esta realização²⁸⁴. O direito natural é uma abstração no estado de natureza, ou seja, não podemos realizar e conservar nossa liberdade natural senão pela mediação de leis civis sancionadas por uma República, dirá depois Espinosa, contra todo entusiasmo místico e todo ideal de vida contemplativa separada da vida ativa.

Desta distinção entre lei natural e direito natural de Hobbes decorrerá uma tese acerca da ação política de afirmação das liberdades, a saber, a tese de que só há ação política libertária provinda do social em momentos de exceção, quando a violência do poder de Estado coloca em ameaça a preservação da vida dos indivíduos, isto é, a tese de que a sociedade só instaura uma revolução que depõe a opressão política em momentos de exceção. E no curso cotidiano da vida civil e política não há jamais ação livre nem avanço na realização das liberdades individuais, apenas a renúncia à liberdade e a submissão resignada aos imperativos do poder de Estado, exatamente como na teoria da história como semana cósmica após o pecado não restaria aos homens senão obedecer aos mandamentos e esperar até o dia do juízo final.

A teoria da ação política imanente de Espinosa é diversa. A ação política libertária é aquela que transfere sua potência para as instituições de tal maneira que exerce sua

²⁸³ **Chauí, Marilena de Souza.** *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Página 296.

²⁸⁴ Também Cícero, embora por razões diversas, funda o direito e o poder na lei natural que une os homens a deus e que é a razão, pois tanto as relações dos homens entre si como as relações entre os homens e deus são regidas pelas leis da razão que fazem da Natureza, como no Sonho de Cipião, uma grande República. “Como nada é melhor que a razão e que ela é a mesma tanto no homem como em deus, também ela é a primeira sociedade estabelecida entre deus e os homens [*prima homini cum deo rationis societas*]. Mas entre aqueles em que a razão [*ratio*] é comum, também a reta razão [*recta ratio*]; e como ela é uma lei, devemos julgar que os homens e deus têm uma sociedade fundada na lei. E se entre eles há a lei comum [*communis legis*], também entre eles há o direito [*jus*]. Mas aqueles que têm leis e direitos comuns vivem sob a mesma Cidade.” **Cícero.** *De legibus*. Texte établi et traduit par Georges de Plinval. Deuxieme tirage. Paris, Société d’édition “Les belles Lettres”. 1968. Página 13. **I, §23**

liberdade política e, *ipso facto*, fortalece nestas mesmas instituições o poder de sustentar as liberdades políticas de outros indivíduos. Toda ação transformadora, seja ela individual ou social, não passa de abstração se ela não se realiza em um campo institucional determinado, ou seja, em um *imperium* particular. Consideremos, por exemplo, uma instituição particular, qual seja, a língua. Interroguemos como pode um indivíduo realizar uma ação livre com esta instituição, ou seja, como pode realizar uma fala ou uma escrita livre. Ora, se um indivíduo deseja dizer algo, mesmo que contra as instituições vigentes no *imperium*, só pode fazê-lo exprimindo-se na língua que é uma das instituições do *imperium*. Com outras palavras, os indivíduos só podem transformar dos discursos instituídos em uma língua particular fazendo uso desta mesma língua particular, transferindo sua potência através de falas e escritas que se tornam poderes transformadores imanentes à instituição. Da mesma maneira, como veremos, se os indivíduos desejam fazer algo para transformar as leis estabelecidas, só poderão fazê-lo reconhecendo a imanência de sua própria potência nas instituições políticas vigentes. As ações livres, como veremos, seguem as leis necessárias da Natureza e são, precisamente por isso, pensadas e compartilhadas pelas noções comuns.

A democracia como *imperium* absoluto da liberdade.

Em qualquer sociedade as instituições são produzidas, conservadas e transformadas de acordo com as transformações da própria potência coletiva que as institui. Em qualquer sociedade, os indivíduos são socialmente determinados a trabalhar conjuntamente na construção de coisas comuns e, sobretudo, na construção e conservação de um Estado que garanta a obediência às leis civis. Qual é a peculiaridade do *imperium* democrático?

As instituições que constituem o *imperium* democrático não determinam os indivíduos a transferir sua potência individual até a servidão, não os força à *alienação* de sua própria liberdade para o benefício dos apetites de outros. Cada indivíduo, ao transferir potência para esta formação social, pode manter sua liberdade natural. E transferência da potência individual para as instituições se faz de tal maneira que jamais um indivíduo qualquer perde a liberdade política de participar, por iniciativa própria ou

quando consultado, das decisões políticas.

“Julgo ter mostrado com bastante clareza os fundamentos do *imperium* democrático; preferi tratar mais dele do que dos outros por me parecer o mais natural e por se aproximar ao máximo da liberdade que a Natureza concede a cada indivíduo [*unicuique*]. Pois nele ninguém transfere seu direito natural a outro [*in alium*] de maneira que depois nunca mais seja consultado, mas transfere à maior parte de toda a sociedade de que também participa. Desta maneira todos permanecem, como antes no estado natural [*in statu naturali*], iguais.”²⁸⁵

Novamente²⁸⁶, Espinosa afirma que o *imperium* democrático não contraria o direito natural dos indivíduos. A natureza concede a liberdade a cada indivíduo, ou seja, a liberdade segue da potência mesma que define o direito natural individual.

De que maneira a potência social democrática não contradiz o direito natural, ou seja, a liberdade natural dos indivíduos que a constituem?

Em primeiro lugar: a transferência de potência individual não é *alienação* de sua liberdade natural, submissão ao poderio alheio de outros. A sociedade democrática exige dos indivíduos uma *transferência determinada*: transferência de potência não para outros indivíduos ou poderes privados, mas para as instituições públicas que constituem o *imperium* democrático.

Em segundo lugar: na democracia o Estado ou Estado tem uma ordenação institucional tal que a suas magistraturas estão permanentemente abertas a todos os cidadãos. Com efeito, além de não alienar sua liberdade natural, cada cidadão do *imperium* democrático tem liberdade política na República livre. Diferentemente das teorias contratualistas de Suarez e Hobbes, que apostavam num Estado que operasse pela exclusão permanente da liberdade política dos cidadãos, a teoria contratualista de Espinosa é elaborada para um Estado que opera pela inclusão permanente da liberdade política dos cidadãos.

Em outras palavras, na Cidade construída pelos cidadãos do *imperium* democrático, ao transferir sua potência para a construção coletiva das instituições, cada indivíduo realiza sua liberdade natural e, além disso, converte-a pela mediação das leis

²⁸⁵ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §11. Pág: 520 (7-14).

²⁸⁶ A primeira afirmação, como já vimos, surgiu no §8 deste mesmo cap. XVI.

civis em liberdade política para questionar e mesmo transformar as instituições e as leis da República livre. O questionamento e a interrogação das instituições, como veremos ao analisar o capítulo XX, serão pensados como realização da liberdade individual de pensamento, mas a transformação material das instituições será pensada como ação coletiva que só se efetiva pela potência social.

Maquiavel mostrara a ilusão da fundação política por um legislador que decretaria leis fixas e irrevogáveis, a ilusão dos que sonhavam como Repúblicas cujas magistraturas, leis e toda a ordenação interna de uma Cidade perfeita jamais seriam transformadas. Maquiavel assentou a tese de que a República livre, ao contrário, garante permanentemente a liberdade política dos cidadãos para que as leis e as magistraturas da Cidade sejam transformadas, ao longo do tempo, segundo as reviravoltas da fortuna e os novos acontecimentos resultantes da desunião. A Cidade livre não se petrifica e a sua *virtù* (assim como a *virtù* de cada cidadão) consiste não em petrificar de uma vez por todas mandamentos que devem ser obedecidos a todo custo, mas em trabalhar com os acontecimentos imprevistos da fortuna e transformá-los em momentos oportunos para reafirmar e consolidar suas liberdades²⁸⁷.

Para lastrear sua tese *nella verità effettualle dele cose*, Maquiavel narra as transformações da República de Roma desde o momento em que se conservava no estado do principado sob os Tarquinos. Os príncipes amedrontavam os patrícios e faziam com que estes estivessem unidos com a plebe sob o medo da tirania. Assim que depuseram o principado dos Tarquinos, os patrícios transformaram a República que, sob seu comando, passou a conservar no estado do poder aristocrático [*ottimati*]: sem ter a quem temer, a ambição dos grandes cresceu aceleradamente à custa das humilhações e violências infligidas aos plebeus que, assim, não puderam senão sentir indignação e os patrícios, por sua vez, crescendo o medo de reações violentas da plebe, passaram a praticar uma violência maior contra os plebeus.

O acirramento destes conflitos foi resolvido não pela aniquilação da plebe, pois os

²⁸⁷ No Segundo Livro do *De República*, Cícero, por meio do estoico Cípião, narra a história e afirma que construção da República Romana, contrariamente a Esparta, não foi obra de um legislador que imprimiu uma *forma una*, mas obra de gerações de cidadãos que imprimiram as formas diversas e construíram o regime misto que agrupou todas as formas ou estados da República. **Cícero. De República. II. §21, §22, §23, §24.**

patrícios não poderiam sustentar Roma sem o trabalho dos plebeus²⁸⁸ e tiveram que transformar a República: a criação de uma magistratura colegiada para os plebeus no próprio consulado, o *tribunato*, abriu a Cidade à participação política dos plebeus e estes, em vez de abandoná-la, passaram a trabalhar com mais ardor pela República.

Desta maneira, Maquiavel explica como a República foi ordenada [*ordinata*] diversamente em diferentes ocasiões [*in più volte*], segundo acontecimentos inesperados [*secondo gli accidenti*], ou seja, como a ordenação interna das magistraturas não foi obra instantânea de um legislador guiado pela razão ou por uma luz sobrenatural qualquer, mas foi obra longamente trabalhada por cidadãos diversos em momentos diversos e resultou antes da *desunione* e dos conflitos entre os grandes e a plebe.

O regime misto não foi apenas um mito inventado por Políbio, ele se encarnou em Roma²⁸⁹, mas para Maquiavel ele não foi obra miraculosa de um legislador iluminado, antes foi obra construída ao longo de várias gerações pelo povo romano que era movido internamente pela *desunione*. Transformando as magistraturas e as leis da Cidade para que mediassem os conflitos entre os desejos dos patrícios e dos plebeus, a potência social de Roma elaborou para si instituições políticas que exprimiam a sua divisão interna. A liberdade da Cidade só está segura se sustentada pelos desejos dos homens do povo, pois os nobres colocam o seu desejo de dominação acima da liberdade da República. A história de Roma e, em especial, das magistraturas produzidas para a participação da plebe, mostra que os homens do povo têm sumo interesse em manter a Cidade livre.

“... nos nobres há grandes desejos de dominar [*desideri grandi*] e nos homens do povo só o desejo de não ser dominados [*desiderio di non essere dominati*] e, por conseguinte, maior vontade de viver livres [*maggiori volontà di vivere liberi*]²⁹⁰

Uma Cidade cujo *princípio* é a liberdade dos cidadãos, assim, para manter este

²⁸⁸“Mas tu repares na sabedoria de nossos ancestrais [*sapientiam maiorum*]: quando este poder dos tribunos foi concedido pelos patrícios aos plebeus, eles depuseram as armas, a sedição acabou e encontrou-se assim um compromisso pelo qual queriam se igualar aos maiores cidadãos; e esta foi a salvação [*salus*] da cidade.” **Cícero**. *De legibus*. Texte établi et traduit par Georges de Plinval. Deuxieme tirage. Paris, Societé d’édition “Les belles Lettres”. 1968. **III §24**. P. 93.

²⁸⁹ Já Cipião, no segundo livro do *De República* de Cícero, sustentava esta tese.

²⁹⁰**Machiavelli, Niccolò**. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma, Salerno Editrice, 2001. **I, 5§**.

seu fundamento ao longo de muitos séculos, apesar de todas as reviravoltas da fortuna, deve conciliar a sua liberdade política com a liberdade política do maior número de cidadãos e, em especial, com a liberdade política dos homens do povo. O poder da República livre se origina e se conserva, sobretudo, pela realização dos desejos dos homens e mulheres do povo.

Como Maquiavel, que se ocupa com a história da República de Roma, Espinosa não se ocupa com a fundação das Cidades fundadas por administradores que são homens submissos ao poderio de outras Cidades²⁹¹. Como Maquiavel que interroga a *verdade efetiva das coisas* da história de Roma para verificar como uma Cidade fundada por homens livres pode permanecer livre por um longo tempo, apesar dos acasos e reviravoltas da fortuna, Espinosa investiga, através do imaginário do pacto social que é um *mito fundador* da tradição teológico-política, como os homens podem fundar uma República livre.

A teoria do pacto social, no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, não é reposta para alentar o mito da fundação como alienação perpétua para um Senhor, ela é reposta para verificar como uma sociedade pode construir e conservar uma República livre que reponha perpetuamente a liberdade política dos cidadãos.

Pela afirmação das instituições que constituem o *imperium* democrático cada cidadão pode reivindicar seus direitos civis e estender [*extendere*] sua potência individual de maneira a realizar sua liberdade natural. A principal propriedade comum ou *ratio* do *imperium* democrático consiste precisamente nisso que o fundamento das suas instituições é a expressão, não a opressão, da liberdade que a Natureza concede por direito natural a cada indivíduo. Esta propriedade, com efeito, encontra-se em cada uma de suas instituições e no *imperium* da sociedade como um todo.

Espinosa, em seguida, explica o segundo motivo que o fez tratar apenas da definição de democracia: ela permitiu, com a redação do *Tratado Teológico-Político*, elaborar um discurso que demonstre a utilidade da liberdade política para o Estado.

²⁹¹ No republicanismo romano encontramos a mesma decisão. “Nós, porém, como fazemos leis apenas para os povos livres [*liberis populis*], trataremos da ótima república, como dissemos antes naqueles seis livros de Cipião e acomodaremos ao agora as leis àquele estado da Cidade [*statum Civitatis*] que aprovamos”. **Cícero**. *De legibus*. Texte établi et traduit par Georges de Plinval. Deuxieme tirage. Paris, Societé d’édition “Les belles Lettres”. 1968. Página 82. **III**, §4. A referência é aos seis livros que compõem o *De República*.

“Além disso, quis tratar expressamente apenas deste *imperium* porque me permite levar adiante meu intento que é tratar da utilidade da liberdade para o Estado [*respublica*]. Deixo de lado os fundamentos dos outros poderes [*potestatum*] e nem nos é preciso [*opus est*] agora conhecer o seu direito, de onde tiveram [*unde ortum habuerint*] e frequentemente têm sua origem: com efeito, isto consta com bastante clareza do que já mostramos.”²⁹²

Se os teólogos buscavam assentar que, para garantir a segurança, o Estado deveria anular as liberdades políticas, Espinosa buscava demonstrar o contrário, ou seja, que para o Estado garantir a segurança nada seria mais útil do que conservar as liberdades políticas. Quais são os fundamentos dos outros poderes? Quais são os fundamentos da monarquia e da aristocracia?

“Pois, a quem quer que tenha o poder soberano [*summam potestatem habeat*], seja um, sejam muitos, sejam todos, certamente compete o sumo direito de mandar [*imperandi*] como quiser; além disso, quem transferiu sua potência de se defender a outro, tenha sido espontaneamente o coagido pela força, transferiu seu direito natural e se encontra na obrigação de obedecer ao Rei, aos Nobres ou ao Povo que receberam e conservam o poder soberano [*summam potestatem*] que foi o fundamento da transferência de direito. Não é preciso acrescentar mais sobre este tema.”²⁹³

A transferência de potência para o poder soberano do Estado, como vimos, sempre é particular e qualitativamente diferenciada de acordo com as paixões que determinam o desejo de cada um na transferência [*transfereantia*]. O núcleo da diferença entre as várias formas de poder político é a maneira como os indivíduos transferem a sua potência para o Estado. No *imperium* cujas instituições determinam os desejos dos indivíduos efetuar uma transferência forçada, os poderes soberanos só podem se conservar pela violência e pelas tentativas de supressão das liberdades, ou seja, só podem se conservar petrificando a formação social em que indivíduos são forçados a alienar sua potência para outros.

Passemos às definições das outras instituições políticas que, conjuntamente com o Estado e as leis, consistem nos fundamentos para se pensar na política de Espinosa como

²⁹²Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §11. Pág: 520 (14-20).

²⁹³Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §11. Pág: 520 (20-29).

instituição das liberdades. Verificamos como a definição do Estado [*summa potestas*] segue da definição do direito natural da sociedade [*imperium*]. A definição do direito civil [*jus civilis*] não seguirá como um efeito imanente da definição do Estado, pois ela será deduzida como uma instituição particular do *imperium*, ou seja, como um efeito imanente da potência social. Entretanto, ela é definida como instituição internamente articulada à instituição do Estado. Espinosa introduz os leitores à definição do direito civil, ou seja, ao direito individual de cada indivíduo como *cidadão* de um Estado, indicando que os fundamentos da definição já foram demonstrados.

“Demonstrados os fundamentos e o direito do *imperium* [*jure imperii*], será fácil determinar o que é o direito civil privado, o que é a injúria, o que é a justiça e a injustiça no estado civil; em seguida, o que é um confederado, o que é um inimigo [*hostes*] e o que é um crime contra o poder público [*lesae majestatis*].”²⁹⁴

Ora, o direito do *imperium* é a potência coletiva mesma que o sustenta. Demonstrados pelo jusnaturalismo, os fundamentos são ontológicos: a articulação entre as definições permite pensar na gênese interna de toda sociedade como causa eficiente imanente de um *imperium*, ou seja, de um conjunto de instituições internamente articuladas pela potência coletiva. A potência mesma dos indivíduos, ou seja, seu direito natural, ao transferir-se para a sociedade, transfere-se para as instituições e se converte, assim, em poder [*potestas*].

Esta articulação entre as definições pode sempre se tornar mais complexa, pois novas definições sempre podem ser deduzidas das articulações internas entre outras definições. No caso das definições da política, a intuição da gênese interna do *imperium* pela potência da sociedade permite elaborar outras definições pela intuição dos movimentos particulares que produzem instituições determinadas da potência coletiva.

A definição do direito civil [*jus civilis privatum*], com efeito, envolve não apenas a definição do direito e dos fundamentos do *imperium*, envolve também a definição do Estado [*summa potestas*] que foi, nos movimentos argumentativos anteriores, deduzida da definição de *imperium*. Envolve também a definição de liberdade política, diversa da

²⁹⁴Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §12. Pág: 520 (30-33).

licenciosidade, bem como aquela enunciação da lei da Natureza que regula as operações do *conatus* e que discutimos quando tratamos do problema da inércia do contexto nas definições que constituem o jusnaturalismo.

“Pelo direito civil privado não podemos entender nada outro [*nihil aliud intelligere*] senão a liberdade individual [*uniuscujusque libertatem*] de se conservar em seu estado [*in suo statu conservare*]²⁹⁵ que é determinada pela legislação²⁹⁶ e defendida pela autoridade do Estado [*summae potestatis*]²⁹⁷

Também a definição da injúria ou coação dos direitos alheios envolve as definições acima aludidas. Pelas definições do jusnaturalismo, a lógica dos apetites, quando inflamados pelas ambições, conduz ao estabelecimento de relações de dominação. Somente no estado civil, com o estabelecimento das leis civis sancionadas pelo Estado, pode um indivíduo valer-se da potência do Estado para defender sua própria potência individual contra as invejas, os ódios, as iras, enfim, contra as violências alheias.

“Ocorre a injuria quando um cidadão ou súdito é coagido por outro a sofrer algum dano contrário ao direito civil, ou seja, à legislação do Estado [*edictum summae potestatis*].”²⁹⁸

As leis civis são instituições que constituem o *imperium*, mas elas são produzidas e conservadas pela mediação do poder soberano do Estado. Somente pela instituição das leis civis podem os indivíduos conservar a sua liberdade individual, ou seja, a liberdade que a Natureza concede a cada um [*quod natura uniuscuiusque concedit*] e que a democracia, como verificamos na definição de Espinosa, permite conservar pelo respeito mesmo às leis.

Não é por acaso que a liberdade política individual entra na definição do direito civil privado. A liberdade política, na democracia, não é concedida apenas a indivíduos que tenham se tornado causa adequada de suas afecções, mas a todos os cidadãos que respeitam as leis civis. O critério para usufruir da liberdade política não é a excelência

²⁹⁵Verificar a discussão sobre o enunciado do *conatus* no capítulo 6 desta tese.

²⁹⁶Tradução de [*edicto*] por legislação: conjunto das leis ditadas pelo poder legislativo. A palavra *edictum* aparece em outro trecho do *TTP*, quando Espinosa, no capítulo XVIII, menciona a história do poder federado dos Batavos, remetendo o leitor aos *editos* do Conde de Leicester.

²⁹⁷**Spinoza, Baruch.** *Idem*. XVI. §13. Pág: 522 (1-8).

ética, não é a conquista da liberdade ontológica, pois esta é raríssima e a liberdade política, na democracia, precisa ser estendida a todos os indivíduos para que todos respeitem as leis e reconheçam a utilidade das instituições pelo movimento mesmo de afirmação individual da liberdade política.

O critério para usufruir da liberdade política é transferir potência para as instituições de acordo com as leis do Estado. Por isso, a teoria da ação política de Espinosa, como veremos, buscará mostrar que as transformações sociais efetivas passam pela transformação das instituições do Estado e, em particular, pela transformação das leis.

As definições de justiça e injustiça também envolvem as definições estabelecidas e são elaboradas para pensar a dinâmica interna das potências na sociedade política. De fato, a definição de justiça envolve a definição da potência de cada indivíduo em relação com a definição do direito civil e, portanto, do Estado.

“A justiça é a constante disposição de ânimo para atribuir a cada indivíduo [*unicuique*] o que lhe é devido pelo direito civil [*ex jure civile*].”²⁹⁹

A justiça é uma disposição do indivíduo, nas relações sociais, para conservar as liberdades dos outros indivíduos pela mediação das instituições políticas. De fato, o direito civil de um outro indivíduo, pela definição acima, não é senão sua liberdade, a liberdade determinada que a Natureza lhe concede. A justiça é uma relação que envolve a potência dos outros indivíduos, a potência do Estado e a potência das leis. Estabelecer uma relação de justiça é conservar ou aumentar seus direitos civis (a própria potência) em conjunção com a conservação ou aumento dos direitos civis dos outros indivíduos, desde que todos o façam preservando as instituições políticas do Estado e, em particular, as leis. E não há nesta relação a exclusão do terceiro, pois o poder do Estado não é transcendente e sim transcendente aos cidadãos enlaçados na sociedade: a junção da potência individual ou direito natural com o poder do Estado constitui a dinâmica de afirmação e aumento dos direitos civis dos indivíduos relacionados e precisamente por ela se explica de que

²⁹⁸Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §14. Pág: 522 (9-14).

²⁹⁹Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §15. Pág: 522 (15-16).

maneira a potência natural se converte em poder político, o direito natural se converte em direito civil.

A relação de oposição entre a potência individual e a poder do Estado é a injustiça, que ocorre quando alguns indivíduos se esforçam por oprimir os direitos civis de outros indivíduos. Esta oposição é tal que o indivíduo, se expondo à acusação de crime, pode ser condenados às punições brandas, aos suplícios, à detenção e, enfim, à perda da sua liberdade.

“A injustiça é subtrair de alguém, sob a aparência do direito, o que lhe é de direito segundo a interpretação verdadeira das leis.”³⁰⁰

Na definição dos cidadãos confederados, pelo contrário, a lógica do poder se exprime na conjunção das potências que são duplamente mais fortes não apenas porque cada direito natural se expande pelo que ambos têm de comum, mas também porque os poderes de ambas as Cidades se envolvem no contrato de não agressão e ajuda recíproca entre os seus cidadãos.

“Confederados são os homens de duas Cidades que, para escapar da iminência da guerra ou por qualquer outra utilidade, contratam [*contrahunt*] de não se agredir reciprocamente e de se ajudar em caso de necessidade, cada qual conservando o seu *imperium*.”³⁰¹

Na definição do inimigo público, novamente a definição nos conduz a pensar com a lógica do poder a oposição entre potências. Cada indivíduo torna-se contrário ao poder do Estado não apenas quando lhe ataca frontalmente, mas também quando não opere de acordo com suas leis. Mais uma vez torna-se claro de que maneira Espinosa fundamenta a sua afirmação de que todos os cidadãos devem seguir as leis e respeitar as instituições, seja qual for a forma do *imperium*. Pela lógica da força, a potência ou direito natural de um indivíduo é sempre menor que os poderes do *imperium*, pois eles concentram toda a potência que lhes é transferida pela sociedade e, *a fortiori*, menor que o poder da Cidade.

³⁰⁰ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §15. Pág: 522 (16-17).

³⁰¹ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §16. Pág: 522 (22-26).

“Em seguida, inimigo público [*hostis*] é quem vive fora da Cidade de tal maneira que não é reconhecido nem como confederado e nem como súdito do *imperium* da referida Cidade [*imperium Civitatis*]; o que faz o inimigo público não é o ódio da Cidade e sim o seu direito [*jus Civitatis*] e o poder da Cidade sobre quem não respeita o seu *imperium* por nenhum contrato é o mesmo que ela tem contra quem lhe infringe danos.”³⁰²

A definição de crime contra o poder público também exprime uma relação de oposição entre o poder do Estado e o poder do indivíduo, mas sua formulação, embora envolvendo a teoria do pacto social, não desenvolve a tese de que o poder social como um todo poder transformar a Cidade. Teria Espinosa sucumbido ao conservadorismo de Hobbes?

“O crime contra o poder público [*crimen lesae majestatis*] se aplica apenas a súditos ou cidadãos que por um pacto tácito ou expresse transferiram todo o seu direito [*omne suum jus in civitatem transtulerunt*] para a Cidade e diz-se que comete tal crime todo súdito que por alguma razão se esforça por arrancar direito do Estado [*jus summae potestatis*] ou transferi-lo para outrem”³⁰³

Como, no entanto, a definição só exprime a relação de oposição entre o poder de Estado e as potências individuais, ela é enunciada para julgar casos em que indivíduos particulares tentam se apropriar do poder público para si ou transferi-lo para um grupo de outros particulares. Em outras palavras, trata-se da privatização do poder público, do crime contra o direito público que é cometido por todos os particulares que se esforçam por submeter o poder da Cidade a seus interesses e caprichos.

A ação social transformadora não é pensável com a definição de crime contra o poder público. Ela é pensável antes a partir das definições do direito civil e da República livre, como veremos quando passarmos ao capítulo XX do *Tratado Teológico-Político*.

Estas definições constituem o núcleo do direito público de Espinosa e estão articuladas tanto com a definição do poder do Estado como com a definição do direito civil privado de cada indivíduo e a definição do *imperium* como conjunto articulado de todas as instituições que seguem como propriedades imanentes necessárias de uma potência social. A articulação é uma *ratio* que permite pensar todas as instituições como

³⁰² Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §17. Pág: 524 (13-17).

proporcionais entre si e proporcionais à potência social que as produz e esta *ratio* tem duas formas: (a) proporcionalidade direta que é expansão recíproca das potências relacionadas; (b) proporcionalidade inversa que é expansão de uma potência às custas da retração da outra potência relacionada. Em outras palavras, uma é a *ratio imperii* que é realização recíproca das liberdades, outra é *ratio imperii* que é realização da servidão e da licenciosidade recíprocas. Esta geometria política da *ratio imperii* foi elaborada para superar as teorias da “razão de Estado” do absolutismo.

Como veremos, as instituições políticas, em particular as leis civis e a própria Cidade, sempre são interpretadas imaginativamente, pois sendo propriedades comuns do corpo da sociedade e de cada corpo individual, a instituição se liga por afecções aos corpos dos cidadãos. Disso decorre que a potência social produz uma instituição determinada, qual seja, o imaginário político que é uma espécie de moeda corrente das sociedades políticas. As leis, como diz Espinosa, formam a cidadania dos indivíduos pela maneira como elas lhes afetam, pois é a República e as leis civis, não a Natureza e as leis naturais, que determinam os indivíduos na paixão a se tornar cidadãos. “A natureza produz indivíduos que a lei institui como cidadãos”.

Mas isso não significa que a potência não opere pelas voltas e reviravoltas da imaginação política. Pela mediação do imaginário, os indivíduos legitimam ou não as instituições do *imperium*: a diferença no imaginário estabelece maneiras diferentes de legitimar as instituições. A transferência de potência é necessária, mas ela pode ser transferida de maneiras variadas. Disso, como veremos, decorrerá a diferença entre consenso ontológico, que se faz nos conflitos e com diferenças de opiniões, e consenso imaginário, que se faz por homogeneização forçada e imposição violenta de dogmas teológicos.

A luz natural, o iluminismo e a *aufklärung*.

A teoria contratualista ganha uma nova significação pela sua articulação com as definições reais do jusnaturalismo de Espinosa. Como observamos no início deste capítulo, teoria contratualista era hegemônica na teologia-política desde a escolástica. Os

³⁰³ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVI. §18. Pág: 524 (20-24).

juristas e os políticos seiscentistas ainda só conseguiam pensar a legitimidade de um poder político tendo a teoria contratualista como código teológico-político que mediava o debate. Em outras palavras, o vocabulário do pacto estava instituído nos discursos acerca da política e era aceito como explicação convincente, tanto por legitimar os poderes instituídos quanto por ter como lastro o texto do Velho Testamento acerca da fundação da teocracia hebraica.

Como vimos também, Maquiavel recusara discutir em termos de contrato, mas Hobbes e Espinosa aceitam o contratualismo, embora modificando o sentido e o uso da teoria. Com efeito, solapadas as bases do imaginário da Natureza como cosmo e, por conseguinte, das teorias de hierarquias cósmicas que sustentam o jusnaturalismo escolástico do direito natural subjetivo e o direito natural objetivo, a teoria do pacto social não poderia senão ganhar uma nova significação.

De que maneira Hobbes utiliza a teoria contratualista³⁰⁴ contra os teólogos? Para Hobbes, a “natureza” humana é passional e conflituosa e um Estado conforme à “razão” é aquele que usa da violência para reprimir com violência as paixões e impor a racionalidade forçada. Os súditos passam à “razão” no estado civil e a “razão” é homogeneidade imposta pelo Estado. Em vez da imposição da “religião oficial”, como no Estado teológico, o Estado de Hobbes efetua a imposição da “racionalidade científica”.

De que maneira Espinosa utiliza a teoria contratualista contra os teólogos e contra Hobbes? Se a “natureza” humana for pensada a partir dos desejos e das paixões que põem sempre os indivíduos em relações de paixão e conflito, pode-se concluir que o Estado se põe de acordo com a Natureza na medida em que sustenta instituições que, em vez de tentar anular os conflitos, permitem a expressão institucional e política dos conflitos (a lógica do poder, no estado civil, substitui a lógica da violência, no estado de Natureza).

O Estado se põe de acordo com a razão se democrático, ou seja, se sustentar a liberdade política de todos os indivíduos e oferecer, assim, as condições institucionais para o exercício individual das liberdades políticas e éticas. O Estado democrático de Espinosa não impõe a “razão”: a imposição estatal da liberdade ética como fruição do

³⁰⁴Este argumento está presente no estudo de Bobbio sobre Hobbes. A tese mais ampla de Bobbio é a seguinte: Hobbes supera, em sentido dialético, o modelo jurídico-político de Aristóteles que animava as discussões teológicas. O capítulo sobre a lei no *De cive*.

verum bonum é absurda, ou seja, impossível³⁰⁵, já que a liberdade individual não pode se consumir senão como realização do desejo que define a essência mesma de cada indivíduo. O Estado põe as condições institucionais para que os indivíduos exercitem seus direitos fundamentais e a liberdade que a Natureza lhes concede: a racionalidade das noções comuns é um exercício interno do *conatus* e não pode ser imposta pelo Estado, embora possa ser compartilhada socialmente e sedimentada nas instituições.

Espinosa é diferente de Hobbes. Com Hobbes, ele partilha a tese de que o Estado submete juridicamente todas as Igrejas e de que as leis civis, promulgadas pelo Estado, devem ser obedecidas por todos, sobretudo, pelos teólogos ou administradores de igrejas particulares que julgam ter alguma autorização divina para não obedecer às leis civis.

Entretanto, Hobbes defende ainda que o Estado tenha o poder de controlar as paixões e os desejos dos súditos para lhes impor uma racionalização forçada, uma espécie de catequese da razão. Em vez de controlar os ânimos dos súditos para lhes impor a opinião ortodoxa de uma moral teológica, o Estado de Hobbes deveria controlar os ânimos dos súditos para lhes impor uma racionalidade forçada: o Estado deveria operar com uma tese sobre a razão (o que Hobbes entendia por “razão”), para impor tal “racionalidade” aos súditos em lugar da moralidade teológica. Tal Estado seria o patrono da revolução científica que se operava, o mecenas da nova ciência mecânica.

Também o Estado, na *Filosofia do Direito* de Hegel, deveria operar com uma teoria determinada, a filosofia do próprio Hegel, para forçar a sociedade civil à razão. Os políticos hegelianos deveriam, assim, governar com um “planejamento” de “racionalização” da sociedade civil, não um planejamento de industrialização como de fato ocorreu no século XX, mas um planejamento para o projeto da *aufklärung*: o Estado

³⁰⁵Espinosa, no capítulo IV (*De lege divina*), indica que a palavra lei aqui não deve ser tomada no sentido das leis humanas como norma ou imposição de um poder transcendente, norma que pode ou não ser obedecida tendo em vista bens e males extrínsecos. A lei necessária, como vimos, não se distingue da potência e seguir a lei divina é realizar a própria potência de acordo com ela. Ninguém pode amar a Deus por imposição, argumenta Espinosa, mas todos podem temer ou esperar por imposições de um poder alheio, pois o amor por Deus é ele mesmo o afeto máximo que uma potência humana pode desejar e, assim, seria absurdo que alguém amasse Deus por esperança de algum outro bem finito ou medo de suplícios. O amor por Deus, assim com a racionalidade das noções comuns, não se realiza em cada ânimo individual senão por um desejo livre e também este desejo só persevera ao longo da existência enquanto se realizar livremente. Daí que seja tão absurdo postular que o Estado, como um poder transcendente, venha obrigar os homens a viver uma vida racional como é absurdo postular que a Igreja, como um poder transcendente, venha obriga-los a amar Deus por imposição violenta de dogmas teológicos.

deveria controlar a sociedade civil para que o seu desenvolvimento histórico fosse a posição (em sentido dialético) da liberdade do Espírito Absoluto por cada um dos concidadãos e por toda a sociedade civil.

Em ambos os casos, tanto Hobbes como Hegel, os filósofos se apropriaram da teologia política para utilizá-la contra os próprios teólogos: a política violenta das ortodoxias teológicas, política que vigia no medievo sob os auspícios da igreja romana, passava a ser utilizada contra os teólogos para promover as filosofias e ciências modernas, promover certas teses acerca do que seja a razão e a racionalidade dos homens.

Em termos marxistas poderiam ser consideradas políticas ideológicas, ou seja, políticas que orientavam a sociedade política a conduzir os negócios do Estado de acordo com certas teses teológicas ou filosóficas acerca da razão e da racionalidade e cuja operação material seria controlar a sociedade civil para direcionar seu desenvolvimento histórico ao ideal predeterminado de racionalidade, ideal tido como finalidade ou fim da história.

Na política de Espinosa não encontramos esta matriz teológico-política, pois a crítica radical do poder teológico-político conduz não apenas à sua negação interna, mas à sua superação pela produção de uma outra maneira de fazer e pensar a política. Em outras palavras, o contradiscurso de Espinosa mostra o imaginário sob o discurso teológico-político, mostra as relações de força sobre as quais se fundam este imaginário e mostra também como, movendo-se no interior deste imaginário, podemos elaborar um outro discurso que conduza à sua superação política.

Espinosa não se insere na tradição da “razão de Estado”, ele antes a combate com todas as suas forças. Com efeito, a livre expressão da potência da *multitudo* é sempre anterior [*prior est*] ao poder do Estado³⁰⁶. Mas a potência da multidão não é a potência da substância, o processo de realização das liberdades políticas não é imediato e sim mediado por instituições que a própria potência social produz para si. Contra os teóricos

³⁰⁶ Como veremos, a articulação entre os três núcleos de definições da política nos conduzem a pensar que a liberdade social só se consolida num processo mais amplo em que ela se faz articulada com a expansão das liberdades individuais e a expansão da liberdade da República. A liberdade social, assim, não abole, mas realiza o poder de libertação das instituições e, sobretudo, o poder de libertação da República e das leis que não são libertadores ou opressores em si, assim como nada é bom ou mau em si, mas tornam-se contrários ou favoráveis à expansão das liberdades de acordo com a maneira pela qual a potência social se

da “razão de Estado” [*arcana imperii*], Espinosa elabora uma *geometria política* para pensar a *ratio imperii*, isto é, as relações proporcionais entre a potência social e as instituições.

relaciona com suas instituições. Igualmente, a liberdade social não anula, mas realiza as liberdades individuais, como veremos no estudo das noções comuns no contexto do capítulo XX.

Capítulo 8.

A história sob as crônicas hebraicas.

Como vimos, o tema do capítulo XVI, enunciado em seu proêmio, não é senão a interrogação filosófica sobre os fundamentos da República para verificar se há limites para o estender [*extendere*] da liberdade de pensamento e as definições da política são elaboradas para levar adiante esta interrogação. Em outras palavras, o autor e o leitor do discurso político espinosano interrogam as instituições da República em seu contexto para saber até onde podem estender a sua liberdade, isto é, a sua potência de pensar. Com as definições da política, verdadeiros meios de produção das ideias adequadas, o trabalho da interrogação se expande e a mesma experiência política, que sem método é interpretada confusamente, passa a ser interpretada pela ciência intuitiva.

Na abertura do capítulo XVII, Espinosa assinala que em muitos aspectos o capítulo XVI é apenas teórico e que, após conceber aquelas definições e deduções, iniciará um movimento de interrogação que permitirá, de início, distinguir o que convém à prática [*praxis*] do que é somente teórico e, em seguida, assinalar as concepções teóricas que poderão convir cada vez mais com as práticas.

“A teoria [*contemplatio*] exposta no capítulo precedente, acerca do direito dos poderes soberanos sobre todas as coisas [*jure summarum potestatum in omnia*] e do direito natural de cada indivíduo [*uniuscujusque*] transferido para eles, em muitos pontos sempre permanecerá meramente teórica, embora em muitos pontos convindo com a prática [*praxi*] e podendo cada vez mais e mais chegar à prática [*praxis*].”³⁰⁷

Em muitos pontos, a teoria política do capítulo XVI convém com as práticas. Que significado pode ter esta conveniência? Se a teoria é fundamentada em definições reais e a ideia verdadeira deve convir com o seu ideado, as definições que convém com a prática definem a *praxis*. Com efeito, as definições articuladas permitem apreender o movimento pelo qual a potência social constrói suas instituições, ou seja, as práticas que instituem, conservam e transformam instituições. A transferência de potência para as instituições é apreendida nestas práticas.

Em vez de recorrer a um mítico passado remoto para buscar a fundação de uma sociedade, Espinosa elabora uma teoria para apreender a potência social em movimento,

³⁰⁷ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII, §1. Página: 534 (1-6).

definindo as práticas pelas quais produz instituições e as conserva transferindo-lhes a potência que é o seu direito natural. Mesmo a teoria do pacto social, como verificamos, não recorre a um passado mítico para explicar a fundação política: assentada no jusnaturalismo de Espinosa, que define o direito natural dos indivíduos pelos seus desejos, a teoria do pacto social se transforma numa interrogação sobre as maneiras pelas quais os indivíduos, sejam movidos por paixões ou por noções comuns, podem se dispor a dirigir sua potência para a construção um poder político que lhes permita conciliar as liberdades individuais com a liberdade coletiva.

A linguagem contratualista e o imaginário político podem permitir que os indivíduos, ainda que com intensas paixões e interpretações imaginativas da política, se disponham a participar de um movimento social de legitimação e respeito pelas instituições democráticas. Se, com efeito, a democracia definida no capítulo XVI pode ser cada vez mais e mais instituída pelas práticas, assim só pode ser se for sustentada por práticas de multidões de indivíduos movidos por paixões e que interpretam imaginativamente a sociedade e a política. A linguagem contratualista, embora estivesse instituída para legitimar as instituições da política teológica do feudalismo, com a elaboração espinosana transforma-se em suporte simbólico de um imaginário político que convém às práticas democráticas³⁰⁸.

Mas se mesmo a teoria do contrato social e a linguagem contratualista têm um uso que convém às práticas instituintes da democracia, quais são os pontos da teoria política do capítulo XVI que sempre permanecerão apenas teóricos?

Erraríamos se afirmássemos que as definições que constituem o jusnaturalismo são apenas formalidades abstratas que têm como função se contrapor, como nas antinomias céticas, aos castelos abstratos da especulação teológico-política³⁰⁹. Verificamos que as definições são reais, não são possibilidades lógicas. O discurso

³⁰⁸ Da linguagem da unidade imaginária da sociedade, da *unio mystica* dos estamentos da multidão à espera da graça que viria dos céus para o monarca, como vimos no texto de Suarez, a linguagem contratualista se torna linguagem do trabalho político dos conflitos necessários, isto é, se torna linguagem e imaginário que movem e comovem os indivíduos para que construam juntos com todas as suas forças a sua própria liberdade pela República livre.

³⁰⁹ Neste ponto em especial, divergimos da interpretação de Negri, que chega a considerar as próprias definições do *De Deo* como formalidades que, como as antinomias céticas, foram construídas apenas para destruir os castelos medievais dos teólogos escolásticos em que habitava a imagem de um deus pessoal muito semelhante aos Reis. Por isso insistimos em perscrutar o sentido das definições reais.

político de Espinosa só tem sentido para a elaboração coletiva de uma ciência intuitiva da política se as definições que o fundamentam são reais, ou seja, permitem inteligir a potência da substância³¹⁰ como causa eficiente imanente das potências finitas que constituem o direito natural das sociedades humanas. Em que sentido, portanto, a teoria política do capítulo XVI permanece em muitos pontos apenas teórica?

“Pois ninguém jamais poderá transferir [*transferre*] sua potência e, por conseguinte, nem o seu direito a outro [*in alium*] de tal maneira que deixe de ser um homem; e, também, nunca haverá um Estado [*summa potestas*] tal que possa executar todas as coisas que quiser. Em vão mandará que um súdito tenha ódio a alguém que lhe tenha beneficiado, ou que ame alguém que lhe tenha causado danos, ou que não se ofenda com as afrontas, que não deseje se liberar do medo e outras muitas coisas como estas que seguem necessariamente das leis da natureza humana [*legibus naturae humanae*].”³¹¹

Espinosa indica dois pontos que sempre permanecerão meramente teóricos: (a) a total transferência da potência individual; (b) um poder total do Estado sobre a sociedade e os indivíduos.

A transferência de potência jamais pode ser total. Por mais que um indivíduo transfira sua potência a outros de maneira alienada, sempre terá consigo a fonte de sua própria potência. Caso não tivesse potência, deixaria de ser um homem, ou seja, deixaria de se definir pela potência finita que segue da potência da substância. Sabemos que há diferenças de intensidade e que a diferença entre a alienação e a liberdade é fundamental na política. Mas o ponto em questão aqui não é esta diferença³¹²: aqui se trata de indicar que mesmo na servidão, mesmo na alienação ou sob o controle de outros, os indivíduos conservam o direito natural individual que lhes define.

O poder do Estado sobre os indivíduos jamais pode ser total. Um poder de Estado

³¹⁰Em seu estimulante livro *A anomalia selvagem*, Antônio Negri avaliou o fato (que é inegável) de que após o início da Parte II (onde se explica que *substantia formam hominis non constituit*, E2P10), o termo substância não é mais usado por Espinosa, ao passo que a atenção é transferida para os *modus* e sua infinita multiplicidade. Os *modus* parecem se tornar emancipados da Substância. A ontologia de Espinosa (assim como sua política) teria, assim, se tornado centrada na natureza da *multitudo* em vez da unidade. No entanto, pela causalidade universal, os dois pontos de vista são recíprocos e exatamente esta reciprocidade é o que se torna decisivo na discussão sobre a individualidade.” **Balibar, Etienne**. *Spinoza: from individuality to transindividuality*, a lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993.

³¹¹**Spinoza, Baruch**. *Idem*. XVII, §1. Página: 534 (6-12) à pagina 536 (1).

³¹²A questão da diferença entre direito natural livre e direito natural alienado, ou seja, entre potência de existir livre e potência de existir alienada, surgirá mais à frente, no campo das questões do capítulo XX.

que busque o controle total da sociedade, que queira controlar as opiniões, a linguagem, os desejos e as paixões dos ânimos dos indivíduos, se contrapõe não à potência de um indivíduo, mas à potência da sociedade como um todo e, mais ainda, à potência ontológica que sustenta como necessárias as leis da natureza humana. Um poder de Estado pode se estabelecer e se esforçar para ser cada vez maior, mas ele nunca poderá ser total, porque sofrerá a oposição da potência da sociedade.

Mais uma vez verificamos a importância que têm as definições no discurso político de Espinosa. Com efeito, as definições reais permitem apreender a gênese ontológica da potência social produzindo as instituições como seus efeitos imanentes. Como esta gênese ontológica é necessária, a transferência de potência substancial para a multidão de sociedades explica a permanência da transferência de potência de cada sociedade para suas próprias instituições particulares, ou seja, para seu próprio *imperium*. Mesmo quando algumas instituições que constituem o *imperium* se tornam poderes contrários à potência social, a gênese ontológica persiste; mesmo quando o Estado se torna um poder contrário que se expande violentamente pelo controle dos indivíduos, a potência substancial transfere-se para os indivíduos e estes continuam operando segundo as leis da natureza humana.

Mais uma vez percebemos a importância da noção de lei necessária da Natureza no *TTP*: a expressão dos direitos naturais de acordo com as leis necessárias da Natureza humana não cessa, ou seja, um Estado, por maior que seja seu poder, nunca terá potência suficiente para abolir as leis necessárias da natureza humana, nunca poderá impedir que as potências humanas se expressem de acordo com estas leis necessárias.

A expansão violenta do poder de Estado, assim, gera um desequilíbrio no *imperium* e esta contradição entre os poderes (entre o direito do Estado e os direitos dos indivíduos) resolve-se pela mediação da potência coletiva, a saber, à medida que a sociedade se contrapõe ao poder do Estado. A experiência ensina [*docere*] clarissimamente que, no *imperium* da violência, aqueles que se aproveitam das potências alienadas sempre temem os outros que são mantidos alienados e sob dominação; ensina também que as causas de corrupção e dissolução de um *imperium* devem ser buscadas mais nas suas próprias contradições internas do que nos inimigos externos [*hostes*]. As potências individuais, em seu esforço para perseverar na existência, se contrapõem por

natureza ao poder violento que os oprime para arrancar seus direitos naturais.

“Por isso, devemos conceder que cada indivíduo [*unumquemque*] reserva para si muitas coisas do seu direito [*sui juris*] que, assim, dependem apenas do seu próprio decreto e não do decreto de algum outro.”³¹³

Como verificamos no capítulo XVI, a definição de democracia tem raízes nestes direitos naturais inalienáveis da potência individual. A democracia é o regime institucional de expressão das liberdades (coletivas e individuais) e as questões acerca da teoria política ganham relevo e sentido à luz do movimento imanente da interrogação enunciada no próêmio do capítulo XVI: qual a extensão da liberdade de pensar dos indivíduos numa República livre? Como destarte o exame intuitivo da política realiza a expansão da liberdade individual e contribui para instituí-la socialmente, ou seja, para transformá-la em um direito civil reivindicável por quaisquer cidadãos que se disponham a desejá-la?

O sentido ontológico das definições reais deve convir com a *praxis* para que a política não seja mera teoria. A articulação entre a história da Natureza e as definições é um método que permite uma análise imanente de um *imperium* particular, ou seja, permite inteligir as articulações internas do próprio *imperium*, tomando como indivíduos as instituições particulares que constituem o *imperium*. A teoria política do capítulo XVI não é fechada. As definições permitem inteligir a gênese social do *imperium*, ou seja, do conjunto articulado das instituições. Ora, na ontologia de Espinosa, cada potência pode ser mais ou menos complexa³¹⁴: o próprio *imperium*, como efeito imanente da potência social, consiste numa potência individual que pode ser tornar ora mais, ora menos complexa. As definições da política, assim, não fecham o leitor em um conjunto finito de propriedades, pois permitem que o leitor verifique na própria história do *imperium* instituições particulares que são produzidas, transformadas e destruídas. Não fosse assim, não haveria vínculo de imanência entre as definições e a história, não haveria reversibilidade entre análise e síntese.

³¹³ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII, §1. Página: 536 (11-14).

Espinosa, no exame das instituições dos hebreus, procede por análise: a partir das instituições tal como aparecem na história da Escritura, passa às propriedades comuns da política e destas à inteligência da articulação entre as potências singulares, ou seja, à dinâmica das relações sociais e a produção imanente das instituições. Como o princípio da imanência mantém o vínculo entre a análise histórica e as definições da política espinosana, a interpretação histórica é determinada pela interrogação que fundamenta todo o discurso político de Espinosa e cujo sentido é o esforço para expandir ao máximo as liberdades políticas. Cada instituição é analisada à luz da interrogação movida pela expansão da liberdade.

Trata-se, portanto, de analisar as instituições particulares que constituem o *imperium*. O exame da história dos hebreus nos mostra como Espinosa concebia a reversibilidade entre análise e síntese, causa e efeito, conjuntura e estrutura. Trata-se de fazer a história de instituições particulares e, a partir delas, chegar por via analítica à definição de sua causa eficiente imanente, ou seja, às potências socialmente relacionadas que produzem a instituição. Trata-se de fazer a história de instituições particulares (a língua, a religião, o Estado, a lei), formar as noções comuns a partir da história de cada instituição particular e, finalmente, entender a gênese social e ontológica de cada uma a partir das definições da política.

Na análise de cada instituição, a interrogação se exprime por questões acerca do poder de libertação ou servidão da instituição. Quais instituições particulares favoreceram a expansão da liberdade e quais instituições particulares são contrárias à expansão da liberdade? Quais conservam a servidão? Esta é a lógica de interrogação do *imperium*, distinguindo o poder de libertação e o poder de servidão contido em cada instituição.

No *imperium* dos hebreus, Espinosa estudou com destaque as seguintes instituições particulares: o Estado, a lei, a propriedade econômica, a língua e o imaginário político. Da história, tal como consignada nas Escrituras, passa a apreensão da *ratio* que explica a articulação interna destas instituições particulares. Esta apreensão, pelo estudo da particularidade do *imperium* hebraico, permite a política comparada que, no *TTP*, se

³¹⁴Verificar o estudo do *conatus*, feito por Vittorio Morfino, como potência complexa que é individuação relativa a outras individuações num entrelaçado transindividual, a partir da leitura da “pequena física” de EII.

realiza com a comparação entre a *ratio* do *imperium* teocrático e a *ratio* do *imperium* democrático.

A definição do *imperium* teocrático.

A análise da formação histórica do *imperium* hebraico permite uma passagem ao conhecimento das causas ontológicas desta história singular: esta reversibilidade entre análise e síntese é conhecimento da *ratio administrandi imperii*. Com efeito, a história e os fundamentos ontológicos do jusnaturalismo coincidem na apreensão das operações pelas quais do corpo político particular desenvolve suas propriedades imanentes, ou seja, na apreensão da *ratio administrandi imperii*.

A primeira questão examinada é questão da fundação política. Qual é o fundamento da história de uma sociedade particular? O exame da fundação da política conduz, a partir da análise das narrativas de origem, à sociedade como causa produtora das instituições articuladas. O fundamento da política é a maneira pela qual a sociedade produz seus efeitos imanentes, ou seja, o seu próprio *imperium*.

Nas crônicas consignadas nas Escrituras, a fundação política da sociedade hebraica aparece não pelo movimento de fuga da escravidão no Egito, mas pela criação das instituições imanentes à sociedade hebraica, ou seja, pela produção coletiva do *imperium* hebraico. Nas crônicas das Escrituras, a criação das instituições políticas hebraicas decorre dos pactos estabelecidos pela sociedade hebraica.

“Esta promessa, ou seja, esta transferência [*translatio*] de direito para Deus se fez da mesma maneira que numa sociedade comum, aquela acima concebida por nós, quando os homens deliberam ceder seu direito natural. Com efeito, foi por meio de um pacto expresso (ver o Êxodo, capítulo XXIV, versículo 7) e por um juramento que os hebreus livremente transferiram [*transtulerunt*] seu direito natural para Deus, não por coação violenta e nem pelo terror das ameaças.”³¹⁵

No primeiro pacto, sob a recomendação de Moisés que tinha promovido a libertação do cativo no Egito, cada um e todos transferiam a potência para Deus. Cada

³¹⁵Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §7. Página: 546 (1-7).

um e todos tinham o poder de administrar o *imperium*. Neste primeiro pacto que funda a política hebraica, cada um e todos os indivíduos transferiram igualmente sua potência para Deus e nenhum, por conseguinte, estava obrigado a alienar sua potência para um outro indivíduo. A fundação hebraica, no primeiro pacto, era tal que o *imperium*, embora particular, exprimia à sua maneira os princípios ontológicos da democracia na essência mesma da sociedade hebraica.

“Uma vez que os hebreus não transferiram [*transtulerunt*] seu direito para algum outro [*alium*], mas todos igualmente, como na democracia [*ut in democratia*], cederam seu direito e disseram numa só voz: *tudo o que Deus disser (sem qualquer mediador designado), nós o faremos!*; segue-se disso que todos, por este pacto [*hoc pacto*], permaneceram iguais em tudo, que o direito de consultar Deus [*Deum consulendi*], aceitar e interpretar as leis era igualmente de todos e que, em suma, todos detiveram igualmente [*aeque*] a administração do *imperium* [*imperii administrationem*]”³¹⁶

Cada indivíduo, assim, pela ação mesma de transferir a sua potência, manteve o seu direito natural individual, sua liberdade natural de consultar Deus, sua liberdade política de interpretar as leis e participar da administração das instituições. Se cada um e todos tinham estes benefícios com o pacto, por quais motivos resolveram transformar o *imperium*, abolir este primeiro pacto e instituir um segundo pacto? Por que motivo cada indivíduo viria a reunciar à sua liberdade natural de estabelecer uma comunicação imediata com o próprio Deus?

Por medo de consultar a Deus e verificar, cada indivíduo por si, a pertinência das leis civis e as decisões administrativas do *imperium* à luz do que lhes fosse, a cada indivíduo, revelado pelo próprio Deus.

“Assim aboliram o primeiro pacto e transferiram [*transtulerunt*] o seu direito de consultar a Deus [*jus Deum consulendi*] e de interpretar seus editos a Moisés.”³¹⁷

No segundo pacto, a maneira coletiva de transferir a potência se transforma: em vez de transferi-la diretamente para Deus, cada um e todos passam a transferi-la para Moisés. Ele se torna o mediador entre a potência dos hebreus e Deus. Mas tampouco este

³¹⁶Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §9. Página: 548 (6-11).

segundo pacto instituiu uma maneira de transferir potência para as instituições que conservaria o *imperium* sem transformações. Há um terceiro momento instituinte da política hebraica.

A morte de Moisés impediria que a potência da sociedade como um todo fosse a ele transferida e, assim, acabaria por exigir uma terceira modificação do sistema institucional. Como prevesse a mudança inevitável, lega aos sucessores as determinações para uma nova maneira de ordenar as instituições, diversa da monarquia e próxima da aristocracia. Com efeito, Moisés poderia designar um sucessor, como os monarcas que desejam conversar a monarquia.

“Moisés não elegeu um tal sucessor, mas deixou o *imperium* para ser administrado pelos sucessores de tal maneira que não poderia ser dito popular [*populare*], nem aristocrático, nem monárquico, mas teocrático. Pois o direito de interpretar as leis e interpretar as respostas de Deus pertencia a uns, o direito e o poder [*potestas*] de administrar o *imperium* de acordo com as leis já explicadas e as respostas já comunicadas pertencia a outros.”³¹⁸

Os dois momentos anteriores do pacto se resolvem num terceiro momento³¹⁹ e a própria sociedade se transforma ao instituir a nova maneira de produzir o *imperium* e transferir potência para as instituições. A própria formação social, ao transformar seu sistema institucional, transforma-se como potência complexa, estabelece um novo equilíbrio entre a multidão de potências individuais que lhe constituem como causa eficiente imanente de um *imperium*. A relação de causalidade eficiente imanente entre a potência social e o sistema de instituições articuladas é tal que a transformação conduz a sociedade hebraica a exprimir, neste sistema de contrapoderes políticos que limitavam as ambições particulares, a lógica de instituição da liberdade que a ontologia de Espinosa busca explicitar na política.

“Despojada de seu bojo arcaico e mítico, a lógica de contrapoderes posta em operação pelo Estado

³¹⁷Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §9. Página: 548 (20-22).

³¹⁸Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §10. Página: 550 (25-28).

³¹⁹Em relação às outras, esta forma adquirida pela teocracia hebraica é “... a única que constitui uma forma completa e relativamente estável, cujas instituições não repousam mais nas intervenções de um indivíduo, mas podem durar por si mesmas.” Balibar, Etienne. *Jus, Pactum, Lex: sur la constitution du sujet dans le*

hebreu exprime a lógica mesma de instituição da liberdade.”³²⁰.

Moisés por fim instituiu uma maneira de administrar o *imperium* fundamentada na divisão dos poderes. O poder de legislar pertencia aos levitas, o poder de administrar o *imperium* de acordo com as leis pertencia aos chefes das doze tribos. A instituição política de Moisés, assim, conservava o poder soberano da sociedade hebraica pela divisão dos poderes que, assim, mantinham em equilíbrio as potências.

A explicação do *imperium* teocrático desenvolve todas as definições que, como verificamos no capítulo XVI, seguem da definição do Estado [*summa potestas*]. A explicação do *imperium* envolve a definição da potência social cujo desenvolvimento, a partir dos relatos históricos, Espinosa interpretou ao analisar os momentos do pacto que os hebreus estabeleceram entre si e com Deus.

“Deus deteve o *imperium* dos hebreus que assim, pela força do pacto, chamava-se por direito reino de Deus [*regnum Dei*]; também por direito, Deus era chamado de rei dos hebreus [*rex hebraeorum*] e, por consequência, os inimigos [*hostes*] deste *imperium* eram chamados de inimigos de Deus e os cidadãos que quisessem usurpá-lo cometiam um crime contra a majestade das coisas divinas e os direitos do *imperium* [*jura imperii*], direitos e mandamentos de Deus. Assim, neste *imperium*, o direito civil [*jus civile*] e a religião que, como mostramos, consiste somente na obediência para com Deus, eram uma só e a mesma coisa. Mais precisamente, os dogmas da religião não eram ensinamentos, mas direitos e mandatos, a piedade era estimada como justiça, a impiedade era como crime e injustiça.”³²¹

Em seguida, Espinosa afirma que o *imperium* era teocrático na medida em que os cidadãos não reconheciam como pertencendo ao direito do *imperium* senão as leis que tivessem sido apresentadas como revelações divinas. Também se instituía um imaginário acerca da origem das leis e do poder soberano. A concepção ontológica da democracia, porém, mostra que a origem da soberania e das leis sempre é popular. Como explicar que uma sociedade inteira, conservando o poder soberano sobre seu *imperium*, imaginasse que este poder estivesse nas mãos de um monarca invisível?

Traité Théologico-Politique. Studia Spinozana 1 (1985).Página. 118.

³²⁰Bove, Laurent. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996. Página 203.

³²¹Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §8. Página 546 (16-20).

“Os hebreus, na verdade, retiveram o direito absoluto sobre o *imperium*, como constará com clareza do que será dito na sequência, a saber, pela maneira [*modo*] e pela razão [*ratione*] com que este *imperium* era administrado e que me proponho a explicar agora.”³²²

A apreensão da *ratio administrandi imperium*, assim, permitirá explicar a gênese de todas as instituições do *imperium*, incluindo a instituição da maneira de imaginar a gênese do Estado e das leis, ou seja, incluindo tudo o que há de instituído nas imaginações dos indivíduos.

“Assim, através do estudo do Estado hebraico pode-se ler, na totalidade de seu sentido, a tese espinosista da constituição do corpo político em função de um sistema de significações imaginárias.”³²³

Podemos dizer que Espinosa, como todo indivíduo formado na cultura hebraica, busca em Deus a gênese das leis e do Estado³²⁴. Mas Espinosa, não se satisfazendo com as narrativas e imagens tradicionais acerca desta gênese, elaborou definições reais para apreender a gênese real em vez da gênese imaginada. E assim, pela compreensão da língua hebraica e dos discursos políticos nela instituídos, exerceu a liberdade individual que a Natureza lhe concedia e fez valer seus direitos naturais individuais. Verifiquemos os procedimentos metódicos de suas análises.

A ratio administrandi do imperium hebraico.

Espinosa examina transformação das instituições, na história dos hebreus, após a morte de Moisés. O exame está concentrado na formação das seguintes instituições: (a) o Estado, ou seja, o Templo administrado pelos levitas; (b) as leis civis que emanavam do poder legislativo e o imaginário instituído acerca das leis; (c) o poder militar, ou seja, o

³²²Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §8. Página 548 (1-4).

³²³Bove, Laurent. Bove, Laurent. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996. Página 201.

³²⁴A própria fraseologia da língua hebraica, como o próprio Espinosa assinala no capítulo I do *TTP*, era instituída de tal maneira que compelia os usuários da língua a imaginar relações imediatas de Deus com todas as coisas. Ver as considerações de Montag sobre esta regra de formação das frases e seus efeitos no imaginário hebraico.

exército sob o comando dos príncipes das doze tribos; (d) a economia, ou seja, a divisão das terras entre as doze tribos e, no interior de cada uma delas, entre os cidadãos.

Espinosa mostra como Moisés legou uma boa constituição política para os hebreus. Com efeito, Moisés separou o poder legislativo do poder militar: os príncipes, assim, detinham o poder militar, mas não detinham o poder de legislar; os levitas, por sua vez, não detinham o poder militar, mas detinham o poder de legislar. A divisão das terras entre as doze tribos, por sua vez, em vez das guerras fratricidas, originou um regime semelhante à aristocracia federada que mantinha os chefes relativamente independentes uns dos outros.

A divisão de poderes, instituída por Moisés, forçou os chefes militares a conservar o regime federado das doze tribos: com efeito, todos respeitavam às mesmas leis civis comunicadas pelos levitas e nenhum dos chefes de tribo, portanto, ousava dominar outros chefes para lhes tomar as terras e ditar novas leis. O sistema instituído por Moisés era tal que o poder militar de administrar a propriedade da terra não coincidia com o poder legislativo. O poder dos levitas, por sua vez, jamais poderia crescer a ponto de incluir o poder sobre a propriedade da terra³²⁵: o poder econômico não se concentrava tampouco nas mãos de um só, pois estava dividido entre os chefes de cada uma das tribos. E cada chefe respeitava as leis reveladas pelos levitas. As doze tribos se conservavam confederadas³²⁶, com efeito, precisamente pelas leis comuns que todos os chefes militares respeitavam.

“Em relação a Deus e à religião, deveriam se estimar concidadãos [*concives*]; com relação ao direito [*juris*] que uma tinha sobre a outra, não senão como confederadas [*confoederatae*], da mesma maneira (com a exceção do templo comum) que as Ordens Confederadas dos Batavos.”³²⁷

A divisão política instituída por Moisés, assim, equilibrou os poderes políticos do

³²⁵O exame de Espinosa mostrava que mesmo a teocracia hebraica, tal como é registrada nas Escrituras, jamais poderia justificar a monarquia absolutista; jamais poderia justificar os argumentos dos teólogos que buscavam lucubrar teses teológicas para fazer crer que as monarquias absolutistas eram eleitas pela “vontade” de Deus. Aqui vale lembrar que, no antigo regime, as monarquias absolutistas detinham o domínio da terra; a pessoa do monarca, que era identificada com o poder de Estado, tinha a propriedade da terra e concedia o direito de uso aos cidadãos segundo critérios arbitrários. Somente após as revoluções francesa e americana instituiu-se o direito civil da posse, ou seja, a propriedade privada das terras.

³²⁶Ver a definição dos poderes confederados no capítulo XVI.

imperium e permitiu que a sociedade hebraica fizesse de si mesma uma formação social cuja disposição interna das potências era semelhante à aristocracia federada. Pela instituição política de Moisés, as divisões internas da sociedade hebraica não desencadearam um desequilíbrio entre os poderes, mas um equilíbrio entre as diferentes tribos confederadas.

Espinosa reconhece, na história política dos hebreus, o poder de libertação desta divisão dos poderes instituída por Moisés, em muito semelhante à lógica de constituição dos poderes que impera na aristocracia federada, ou seja, à lógica do poder ou *ratio administrandi imperii* que Espinosa apreendia, como participante, nas Sete Províncias do Norte. Com efeito, a *ratio administrandi imperii* legada por Moisés não diferia daquela que seguia da organização social dos batavos senão por uma instituição particular: o poder legislativo. No caso dos hebreus, o poder de legislar pertencia aos levitas e estava sediado no templo religioso; no caso dos batavos, pertencia ao poder laico e republicano, sediado no Estado, sob o governo do *staadhouder*.

Esta diferença entre o poder legislativo na teocracia e na República livre é fundamental pela sua articulação com as outras instituições, sobretudo pela sua articulação com a instituição do imaginário político. O poder legislativo, na teocracia, só consegue deter as ambições dos chefes militares se institui um discurso que os faça imaginar um Senhor mais poderoso que eles como uma pessoa invisível os obrigue a cumprir as leis como seus mandamentos revelados. Sem a imposição desta maneira de imaginar o Estado e a lei, a teocracia não pode frear as ambições dos chefes militares.

No caso da teocracia, portanto, como o suporte das leis é o poder de uma igreja, a instituição de um controle sobre imaginário político dos cidadãos é necessária para conservá-los na obediência das leis³²⁸. Para se conservar, o Estado teocrático institui o

³²⁷ **Spinoza, Baruch.** *Idem*. XVII. §14. Página 556 (28-30) à página 558 (1-2).

³²⁸ Caberia avaliar a instituição da lei hebraica na história no jusnaturalismo? Por seu imaginário religioso acerca das leis, os judeus estariam ligados ao modelo tradicional de jusnaturalismo, fundado no poder paterno e na família como unidade de produção para a subsistência? Tal como Leo Strauss concebe o jusnaturalismo e sua história, certamente não haveria cabimento nesta avaliação, já que o imaginário político dos hebreus, permanecendo *mythos* e não se alçando ao *logos*, desconhecia qualquer ideia de direito natural e avaliava suas leis como mandamentos de um insondável Senhor. “O Velho Testamento, cuja premissa básica podemos dizer que seja a rejeição implícita da filosofia, não conhece *natureza*: o termo Hebreu para *Natureza* é desconhecido na Bíblia Hebraica. Não é preciso dizer que *céu e terra* não são o mesmo que *natureza*. Assim, não há também conhecimento do direito natural como tal no Velho Testamento.” **Strauss, Leo.** *Natural Right and History*. Página 81. Espinosa, porém, avalia as instituições

imaginário acerca da origem das leis; no caso da república livre, o suporte da lei é o Estado e a imaginação política dos indivíduos é determinada a imaginar as leis como instituições da própria sociedade.

Após apresentar a história da formação das instituições políticas dos hebreus e, pela relação da história com as definições, a *ratio administrandi* do *imperium* pela qual a potência coletiva dos hebreus se exprimia de maneira certa e determinada neste sistema de instituições, Espinosa passa ao exame da maneira como estas instituições puderam determinar o direito natural dos indivíduos.

“Chega o momento de verificar o quanto esta maneira de administrar o *imperium* pôde moderar os ânimos [*animos moderari*] e conter tanto os que regiam [*regebant*] como os que eram regidos [*regebantur*] de tal maneira que nem estes se tornassem rebeldes e nem aqueles se tornassem tiranos.”³²⁹

Este trecho indica como a interrogação motivada pela expansão da liberdade examina cada instituição particular de um *imperium* para verificar em que medida tal ou qual instituição permitia a licenciosidade (a rebeldia dos governados e a tirania dos governantes), em que medida não permitia a licenciosidade e favorecia a liberdade. A licenciosidade e desrespeito às leis são examinados sob dois aspectos, conformes à divisão social: trata-se de examinar em que medida as mesmas instituições particulares estimulavam a rebeldia dos governados e a tirania dos governantes.

Quanto à instituição do discurso religioso oficial, não servia apenas para impedir a tirania, através da contenção da ambição dos chefes militares. Também servia para despertar no imaginário popular a devoção pelas instituições: como os exércitos das doze tribos eram formados pelos próprios cidadãos, o imaginário religioso lhes dispunha a lutar na guerra com muito empenho e, em suma, a transferir sua potência individual para a sociedade movidos por um grande amor à pátria. A mesma simbologia religiosa

hebraicas a partir de seu jusnaturalismo. Pois Espinosa, definindo o direito natural pelos desejos, não identifica direito natural e razão. Embora os hebreus tivessem um imaginário religioso que, marcado pela imagem dos mandamentos paternos, lhes impedia pensar a gênese social e natural de seus direitos, cada um e todos recebiam em sua própria natureza humana individual a “liberdade que a Natureza concede a cada um.” Como para Espinosa a democracia e a liberdade são fundamentos naturais de toda e qualquer sociedade singular, cabe perguntar sempre, em cada caso particular, de que maneira cada instituição favorece ou obstrui o exercício e a realização da liberdade natural dos indivíduos. Foi o que ele fez mobilizando as definições da política para interpretar a história política dos Hebreus.

instituída tinha como função impedir a tirania dos chefes militares e as sedições populares.

A instituição da religião oficial e da simbologia que regulava o imaginário social, assim, não era apenas um poder de mistificação e promoção da servidão, pois era uma instituição que também tinha o poder de convir, embora não de maneira adequada, com a essência ontológica da democracia na sociedade hebraica: com efeito, a simbologia religiosa determinava de tal maneira a imaginação dos chefes militares e do povo que esta instituição imaginária estava articulada à manutenção do sistema de contrapoderes instituído pelo *imperium hebraico*. Articuladas à simbologia religiosa, outras instituições também motivavam o povo hebreu a transferir toda a sua potência por amor e devoção ao *imperium hebraico*.

Espinosa reconhece o mérito da instituição econômica dos hebreus pelo seu poder efetivo de manter todos os indivíduos respeitando as leis. Se nos lembrarmos da crítica, na teoria do pacto social, à tese contratualista tradicional de que a mera fidelidade [*fides*] dos cidadãos seria o bastante para conservá-los respeitando as leis e transferindo potência para as instituições, verificaremos que o reconhecimento do mérito desta instituição está fundamentado nas definições da política, ou seja, no jusnaturalismo e na concepção ontológica da democracia. O elogio de Espinosa, além disso, funda-se na história: o regime de propriedade singular dos hebreus, assim, não fora instituído em outras sociedades antigas, nem mesmo entre os romanos.

“Pois em nenhum outro lugar [*nullibi*] os cidadãos [*cives*] tinham mais direitos sobre os seus bens do que os súditos deste *imperium*: cada cidadão tinha uma parte das terras e campos de cultivo [*agrorum*] igual à parte do chefe militar [*principe*] e cada indivíduo [*uniusquisque*] era o senhor eterno [*aeternus dominus*] de sua parte.”³³⁰

Espinosa, em seguida, explica em que medida cada indivíduo era o senhor eterno da sua pequena propriedade.

“Pois se algum indivíduo, constringido pela pobreza, tivesse vendido seus fundos ou seu campo

³²⁹Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §16. Página 562 (4-7).

³³⁰Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §25. Página 570 (24-27).

de cultivo [*agrum*], com o advento do jubileu deveria ser integralmente restituído; outras instituições [*instituta*] como esta existiam para que ninguém pudesse ser alienado [*alienari*] de seus bens. Por conseguinte, em nenhum outro lugar a pobreza poderia ser menos tolerada do que ali onde a caridade para com o próximo, ou seja, a piedade para com os concidadãos, deveria ser cultivada por cada indivíduo para que se pudesse de acordo com o seu rei que era Deus.”³³¹

A instituição econômica do direito inalienável, para cada cidadão, à pequena propriedade da terra comum ao solo em que estava assentada a sociedade hebraica, terra que, não custa lembrar, antes do poderio das fábricas no capitalismo era o principal meio de produção, por sua vez, se articulava internamente com a instituição das cerimônias, ou seja, com a instituição simbólica da temporalidade social³³². A divisão equânime da riqueza era deveras singular, pois mesmo os chefes militares tinham uma propriedade privada igual à propriedade de qualquer outro cidadão e o seu poder militar não lhes facultava o poder de se apropriar das terras de outros indivíduos. Nenhum indivíduo, assim, estava obrigado por lei a alienar sua propriedade para outro indivíduo: ao contrário, a lei garantia que todos os indivíduos permaneceriam pequenos proprietários pela proibição da alienação. Espinosa ressalta o poder de libertação desta instituição econômica do *imperium* hebraico.

Na história dos hebreus, esta instituição estava internamente articulada com a instituição simbólica do imaginário. Com efeito, a periodicidade das cerimônias garantia que todos os indivíduos, apesar das paixões e imaginações individuais, reconhecessem como um direito comum do *imperium* a conservação do regime de distribuição equânime, entre os concidadãos, da propriedade do principal meio de produção que era a terra: a cerimônia do jubileu garantia uma recomposição permanente e cíclica da instituição econômica da pequena propriedade da terra para todos os cidadãos.

Espinosa deduz muitos outros benefícios. A instituição econômica conduzia os indivíduos a defender as terras de Israel, a evitar as guerras civis e as causas de tumultos,

³³¹ **Spinoza, Baruch.** *Idem.* XVII. §25. Página 570 (24-31) à página 572 (1-3).

³³² “O pacto não é somente a organização, como diríamos hoje, estrutural da sociedade (na articulação funcional e sistemática de suas instituições), mas imediatamente também a instituição de um espaço e de uma temporalidade próprias.” **Bove, Laurent.** *Idem.* Página 224. Espinosa mostra que a organização do espaço, ou seja, o cultivo da terra, estava internamente articulada com a organização temporal, ou seja, com o calendário oficial do Templo que marcava os períodos de trabalho e os períodos de lazer.

pois ninguém servia a seu igual [*serviebat aequali*], mas somente a Deus; a caridade e o amor para com os concidadãos era estimada como manifestação de piedade [*pietas*].

A instituição econômica, enfim, estava internamente articulada com a instituição da lei e do Estado, pois conduzia efetivamente os cidadãos no respeito às leis.

“Principalmente, promovia a maior disciplina, a saber, a obediência para a qual eram educados; a saber, deveriam fazer todas as coisas por uma determinada prescrição da lei [*legis praescriptio*]. Não era lícito a cada um arar quando quisesse [*ad libitum*], mas em certos anos, em épocas determinadas, e somente com uma raça de animais de carga. Da mesma maneira, apenas em épocas determinadas e de maneiras determinadas era lícito semear e colher, e, em suma, a sua vida era um contínuo culto da obediência (sobre isso, ver o capítulo V sobre o uso das cerimônias).”³³³

A instituição do imaginário teológico-político acabou também por consolidar muita servidão, pois só fazia sentido pelas práticas de obediência e não era, assim, compatível com a realização livre dos desejos individuais. Com efeito, não apenas os períodos de trabalho eram determinados por lei e realizados coletivamente nas cerimônias oficiais, mas também os períodos de ócio e lazer cujas alegrias, assim, sempre eram desfrutadas conjuntamente com a imagem da lei, ou seja, como recompensas que lhes advinham por sua obediência. Em suma, houve a completa ritualização não apenas da vida econômica, mas também da vida cotidiana e da vida política. E os ritos que deveriam ser repetidos em todas as expressões da vida individual e social tinham como função reforçar a obediência. Com esta ritualização, as liberdades ficavam severamente restringidas e reprimidas.

Toda a gravidade do problema se mostra com a articulação entre as leis, o imaginário acerca de sua origem e as operações reais do poder legislativo sob a guarda dos levitas. O respeito às leis, com efeito, não era alimentado apenas pela transferência da potência de cada um ao imaginário da religião oficial, mas também pela transferência a outra instituição particular, a saber, pela devoção que os hebreus nutriam pelo Estado que, no seu *imperium*, era o Templo.

“Não era menor a reverência que o povo tinha pelas leis que eram religiosamente guardadas na

intimidade do santuário.”³³⁴

Devoção para com a instituição das leis pelos levitas, reverência para com a instituição econômica das pequenas propriedades, reverência para com a administração do Estado e das cerimônias oficiais. A devoção dos indivíduos parecia marcar sua relação com todas as instituições do *imperium* e a transferência de potência, assim, parecia feita da melhor maneira. Não pela paixão do medo, mas pelo amor de cada indivíduo para com as instituições sociais. Entretanto, esta devoção estava ancorada no imaginário teológico-político que obrigava os indivíduos à obediência. A articulação entre a instituição deste imaginário, a instituição política e a instituição econômica mostra que as próprias instituições, embora fossem propriedades comuns diversas de uma só e mesma potência social, acabaram por estabelecer relações de contrariedade entre si.

Assim, se o imaginário religioso que alimentava os hábitos de obediência pôde fazer com que os cidadãos, em vez de se apropriar com violência das terras alheias, respeitassem a instituição econômica enquanto imaginaram que fosse uma ordem divina manter um regime em que todos os cidadãos desfrutassem de uma pequena propriedade da terra, este mesmo imaginário pôde fazer que os cidadãos aceitassem como uma ordem divina uma forma de Estado que lhes controlava todos os hábitos até os mais íntimos desejos. O poder de libertação da instituição econômica era assim contrariado pelo poder de servidão da instituição política. A instituição do imaginário religioso oficial, por sua vez, constringendo os indivíduos aos hábitos da obediência, acabou por força-los a transferir sua potência individual para o *imperium* hebraico por temor reverente ao Senhor invisível que habitava seu imaginário. Estivesse fundado na liberdade natural de cada um e todos os cidadãos, ou seja, na realização livre dos desejos individuais, talvez o imaginário religioso dos hebreus lhes permitisse transformar sua instituição política de maneira a fazer com que, conservando a equânime instituição econômica, permitisse a resolução política dos conflitos que seguem das diferentes maneiras de viver e realizar os mais diversos desejos. Fosse fundada nos hábitos de afirmação das liberdades políticas, não nos hábitos de obediência, talvez a instituição política dos judeus lhes permitisse não

³³³ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §25. Página: 572 (12-18).

³³⁴ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §25. Página: 574 (8-9).

sucumbir pela corrosão de seus conflitos internos. Como verificaremos, a irresolução dos conflitos internos acabou por corromper a formação social que sustinha o *imperium* hebraico até o ser esboroamento.

O medo, assim, funda o segundo pacto que se faz pela abolição do primeiro, fundado na liberdade natural e na comunicação imediata com Deus. O medo da comunicação imediata com Deus cristaliza os hábitos da obediência que, por sua vez, instituem um imaginário político que deixa os cidadãos expostos a um controle cada vez maior de cada detalhe da vida particular e a liberdade individual, apesar do regime de propriedade, ficou exposta ao controle estatal da vida privada. Esta exposição permitiu que falsos profetas, ambicionando deter com exclusividade o poder legislativo, se pusessem a controlar seus concidadãos e a decretar novas leis que aumentavam sua obediência.

“Julgo, assim, ter feito com satisfatória clareza uma exposição, ainda que breve, da soberana *rationem* do *imperium* dos hebreus [*summan rationem hujus imperii*]”³³⁵

No exame da história do *imperium* dos judeus, Espinosa encontrou instituições que favoreciam a expansão da liberdade e outras que contrariavam esta expansão. Dois exemplos de instituições do *imperium* hebraico que favoreciam a liberdade dos indivíduos e da sociedade como um todo: (a) A divisão dos poderes entre os levitas e os chefes das doze tribos; (b) o regime de pequenas propriedades asseguradas a todos pelo poder do Estado. Todos os cidadãos eram pequenos proprietários e cada um cuidava do seu pedaço de terra: cada cidadão tinha assegurado este direito e não o perdia jamais, já que no caso de dívidas, o cidadão perdia por um período o direito de uso, mas o recuperava depois de certo tempo.

Causas institucionais de geração ou corrupção da república.

A interrogação política busca as causas institucionais que favorecem ou bloqueiam a expressão da potência social. Esta interrogação, no caso da história

³³⁵Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §25. Página: 574 (14-15).

particular do *imperium* hebraico, move-se com três questões. Por que tantas vezes os cidadãos desrespeitaram as leis? Porque foram tantas vezes subjugados por outros? Porque o *imperium* se desintegrou?

“Resta ainda interrogar as causas que fizeram com que os hebreus tantas vezes falhassem no cumprimento das leis [*a lege defecerint*], porque tantas vezes foram subjugados e porque enfim o *imperium* pôde ser totalmente devastado.”

A resposta fácil é a moralista que não procura investigar as instituições e julga encontrar causas atribuindo às paixões, aos vícios, à insolência e à insubmissão popular.

“Alguém talvez dirá que tudo ocorreu devido à insubmissão do povo. Mas esta resposta é pueril, pois por quais motivos esta nação seria mais insubmissa do que as outras? Por natureza? Ora, a natureza não cria nações, mas indivíduos [*individua*] que, na verdade, não se distinguem nas nações senão pela diversidade das línguas, das leis e dos costumes aceitos; somente pelas leis e pelos costumes podem se originar o engenho de cada nação particular, uma condição singular e prejuízos singulares.”³³⁶

Trata-se de investigar, portanto, como as instituições sustentadas pela potência social determinam os indivíduos. A Natureza produz os indivíduos e estes se tornam cidadãos de uma nação pelas suas relações com as instituições. A potência social é causa eficiente imanente das instituições e estes efeitos refluem em sua causa de maneira precisa: determinando os indivíduos a um tipo determinado de cidadania. Somente o exame das instituições permite explicar as forças ou fraquezas de uma sociedade. As instituições indicadas por Espinosa são: a língua, as leis, os costumes estabelecidos, ou seja, os costumes instituídos.

“Portanto, se for dito que os hebreus foram mais insubmissos do que todos os outros mortais, será preciso atribuir este vício às leis ou aos costumes estabelecidos. E certamente é verdadeiro que se Deus quisesse que o *imperium* dos hebreus fosse mais constante, teria estabelecido outros direitos e outras leis [*aliter jura et leges condidisset*], teria instituído [*instituisset*] uma outra maneira de administrá-lo [*alia rationem administrandi*].”³³⁷

³³⁶Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §26. Página: 574 (16-26)

³³⁷Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §26. Página: 574 (26-31)

O núcleo do problema estava na instituição de um poder legislativo deslocado de suas bases sociais. Com efeito, no primeiro *imperium* as doze tribos eram poderes confederados e, no entanto, apenas os membros de uma das tribos detinham o poder de legislar. Esta separação ou transcendência do poder legislativo era uma abstração concreta, pois os levitas eram legisladores-sacerdotes que não trabalhavam como os cidadãos comuns. O poder legislativo abstraído da sociedade e concentrado nos levitas era duplamente insuportável, a saber, tanto pelo regime tributário como pela restrição do contato com o sagrado.

“Com efeito, todas as provisões [*munera*] que estavam obrigados a fornecer para os levitas e sacerdotes, o dever de resgatar os primogênitos e pagar uma certa quantia de dinheiro [*argentum*] por cada um deles e, enfim, o privilégio a estes concedido de serem os únicos a ter acesso às coisas sagradas, tudo isso lhes fazia lembrar constantemente de sua impureza e de seu repúdio.”³³⁸

O poder dos intérpretes da lei lhes era insuportável não apenas por se confundir com uma tribo que vivia à custas das outras pelo regime tributário que ela mesma instituíra, mas porque esses mesmos legisladores eram sacerdotes que fechavam aos outros o acesso às coisas sagradas e, sobretudo, às consultas ao próprio Deus. Os levitas, por sua vez, buscavam apontar os vícios dos homens do povo, censurar suas condutas e culpá-los por seu desligamento na relação com Deus. E os homens, por sua vez, exalavam sua indignação com rumores ou estabeleciam laços com os chefes militares [*principes*] que tinham poder para se opor aos pontífices, ou seja, os homens oscilavam entre o exército e o clero.

Os pontífices e os chefes militares, assim, se opuseram na disputa pelo apoio popular. E para vencer os levitas, os chefes militares começaram a apresentar para o povo outros profetas, tanto para trazer revelações do deus dos levitas como para trazer revelações de outros deuses. O imaginário hebraico acerca da origem das leis se confundia, pois os homens desobedientes às leis dos levitas tinham em parte a imagem de que desobedeciam aos mandamentos de Jeová e, quando na situação contrária, outrossim,

³³⁸Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §26. Página: 576 (19-23)

em parte a imagem de que desobedeciam aos chefes militares que defendiam o povo nas guerras. O poder de mover o povo, comovendo-o através do imaginário religioso, para lançá-lo contra os chefes estava sempre em uso pelos levitas quando contrariados.

“Para superar os problemas, os chefes construíram templos dedicados a outros deuses, de tal maneira que não mais devessem consultar os levitas; em seguida, procuraram muitos que profetizassem em nome de Deus para que contrapusessem seus próprios profetas aos levitas.”³³⁹

O problema central da teocracia, assim, encontra-se na natureza das instituições políticas que tornam insolúvel esta disputa entre os sacerdotes e os militares. Como as leis civis estão relacionadas ao imaginário da transcendência que anima toda a sociedade, os homens do povo não podem jamais assumir para si a tarefa de transformar as leis ou criar novas instituições, como aconteceu na história republicana de Roma, mas ficam sujeitos a se alinhar com os levitas ou com chefes militares. Esta impossibilidade de resolução institucional dos conflitos decorria não apenas de que as leis civis eram feitas por um poder legislativo abstraído de sua base social e concentrado na tribo dos pontífices, o que significava vedar a participação política dos homens do povo e excluí-los das decisões políticas, mas também de que tanto os pontífices como os chefes militares buscavam se aproveitar desta abstração manipulando o imaginário religioso dos homens do povo para retê-los como base de apoio e lançá-los contra seus adversários. Mas não só: quando o conflito se resolveu, não foi pela inclusão do povo, mas pelo triunfo dos pontífices sobre os chefes militares que já não tinham mais o vigor de antes, pois no segundo *imperium* ergueram uma Cidade colonial que existia para servir à Cidade dos persas que lhes tinham subjugado.

“Não falei aqui senão do primeiro *imperium* [*primo imperio*], pois o segundo não guardou nem a sombra do primeiro, já que os hebreus estavam submetidos ao *imperium* dos Persas, de quem eram servos e quando depois recuperaram a sua liberdade, os pontífices usurparam o direito do principado e obtiveram o *imperium* total; e nos sacerdotes surgiu, assim, um grande desejo [*ingens libido*] de deter o poder de reinar conjuntamente com o poder do pontificado e, assim, não precisamos nos deter na análise do segundo

³³⁹Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §29. Página: 582 (7-10)

imperium dos hebreus.”³⁴⁰

Se a lógica do *imperium* teocrático é a transcendência, a alienação da própria potência para um poder externo é uma propriedade comum a cada uma e a todas as suas instituições e ela marca, assim, a maneira pela qual os indivíduos transferem sua potência para as instituições. Não apenas a história de sua dissolução, mas também as noções comuns mostram que a *ratio administrandi* da teocracia hebraica deixou a potência social vulnerável. Espinosa conclui que não é recomendável imitá-la. Não obstante, como já constatamos, algumas de suas instituições, notadamente a instituição econômica da partilha da terra, são muito apreciadas e recomendadas por Espinosa.

A instituição do imaginário político e o contradiscurso.

Mas a tentativa de reerguer uma teocracia pela imitação da fundação hebraica, na verdade, se opõe à religião cristã, anula o novo pacto que se estabelece com a fundação mesma da religião cristã.

“Pois aqueles que quiserem transferir [*transfere*] seu direito a Deus, deverão fazer um pacto expresse com Deus, como fizeram os hebreus e para isso requer-se não apenas a vontade dos que transferem o seu direito, mas também a vontade de Deus à qual este direito seria transferido. Ora, por meio dos apóstolos Deus revelou que o pacto com Deus [*Dei pactum*] não se escreveria mais nas pedras e nos papéis, mas seria escrito pelo espírito de Deus nos corações.”³⁴¹

À religiosidade cristã, fundada na revelação do espírito de Deus para a consciência e coração de cada indivíduo, repugna que uma casta de pontífices arrogue para si uma comunicação exclusiva com Deus e que, vendando aos outros o direito de buscar uma comunicação imediata com Deus, institua-se como um poder legislativo que decreta leis civis e as apresenta como se fossem criadas por Deus³⁴². Para um indivíduo

³⁴⁰ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII. §30. Página: 582 (28-33).

³⁴¹ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVIII. §1. Página: 586 (3-9).

³⁴² “... Jesus não foi o fundador político de uma nação e de um Estado, mas aquele que trouxe a relação puramente espiritual entre a alma do crente e Deus, para homens que viviam em sociedades já constituídas

que segue a religião de Jesus Cristo, transferir seu direito a uma comunicação imediata com Deus para um pontífice mediador é, *ipso facto*, alienar-se da religião e romper o pacto com Deus. É com base nisso que Espinosa acusava de fraude, como outrora Lorenzo Valla o fez com a doação de Constantino, todos os teólogos cuja ambição os cegava a ponto de fazê-los crer que teriam autorização divina para erguer um um poderio teocrático de anular a liberdade religiosa³⁴³ dos indivíduos e lhes impor, por meio de leis civis, ortodoxias que todos seriam coagidos a proferir sob a pena de severas punições que incluíam o opróbrio, o cárcere, a tortura e a morte.

A imitação das instituições teocráticas³⁴⁴ do Velho Testamento bloquearia não apenas a liberdade de pensamento e nem apenas a liberdade religiosa em sentido amplo, pois bloquearia também precisamente o princípio fundador da religiosidade cristã no coração e na consciência de cada indivíduo que buscasse nela sua salvação.

E para dissuadir seus contemporâneos, Espinosa aprofundou a análise da história social da formação das instituições hebraicas, pela comparação entre os dois momentos fundamentais do *imperium* hebraico. No primeiro *imperium*, como verificamos, a *ratio*

e Estados já instituídos.” **Chauí, Marilena de Souza.** *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Página 35.

³⁴³ “Estou convencida, no entanto, de que tal impressão se alteraria consideravelmente se as palavras de Jesus Cristo fossem tomadas mais a sério em suas implicações filosóficas. Encontramos nessas passagens uma extraordinária compreensão da liberdade e em particular da potência inerente à liberdade humana; mas a capacidade humana que corresponde a essa potência, que nas palavras dos Evangelhos é capaz de remover montanhas, não é a vontade e sim a fé.” **Arendt, Hannah.** *O que é liberdade?* In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo, Perspectiva, 2005. Página 216. Espinosa mostra que a interpretação da fé cristã como *praxis*, ou seja, como prática da justiça e da caridade encontra-se na *Epístola de Tiago* e se opõe à interpretação contrária que interpreta a fé como crença em dogmas e opiniões estabelecidas. A fé sem obras está morta, assim como a liberdade sem a realização da ação livre é somente uma opinião. A essência da religião cristã para Espinosa coincide com a essência da religião natural e a exprime sob a forma dos dois primeiros mandamentos: amar a Deus sobre todas as coisas e amar ao próximo como a si mesmo. Estes afetos de amor que definem a religião na mente de um indivíduo somente se vivificam se constantemente reafirmados pela prática da justiça e da caridade e, assim, a fé como *praxis* é o que vivifica permanentemente os afetos de amor que constituem a religião na mente, assim como a ação política como *praxis* é o que vivifica a liberdade em uma República livre. Espinosa afirma, tanto em cartas como no prefácio, que um dos motivos para a redação do *Tratado Teológico-Político* era combater aqueles que lhe acusavam de ateu. Para a questão da religião e da fé como práticas, a relação entre religião natural e religião cristã, bem como entre a religiosidade e a filosofia de Espinosa. **Lagrée, Jacqueline.** *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité Théologico-Politique: hommage à Stanislas Breton*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004.

³⁴⁴ “Empenhados em refazer-se segundo as normas das igrejas reformadas o projeto de uma política teocrática, outrora levado a cabo pelos teólogos de Roma, os discursos políticos europeus dos séculos XVI e XVII, em tudo divergentes, possuem um traço comum: o recurso à teocracia hebraica como modelo da boa sociedade a ser imitada pelos cristãos.” **Chauí, Marilena de Souza.** *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Página 61.

era a liberdade política, ainda que negativa, já que o poder dos pontífices era limitado pelo poder dos chefes militares e dos novos profetas que estes aliciavam. Além disso, o poder dos pontífices não era, estritamente falando, legislativo, já que lhes competia apenas guardar e aplicar as dez leis ou mandamentos que tinham sido reveladas para Moisés. No segundo *imperium*, porém, o povo hebraico estava sob o comando dos exércitos persas, ou seja, não havia mais um exército nacional, nem os homens do povo estavam armados para defender a pátria, nem havia chefes militares que pudessem defender a libertação do *imperium* hebraico. Os pontífices, que já não eram mais os levitas, tiveram um poderio que não era mais limitado pelos próprios hebreus e, assim, começaram a decretar novas cerimônias e novas leis. Enquanto os pontífices, no primeiro *imperium*, dividiam as magistraturas e a administração do *imperium* com os chefes, o seu poder dependia da guarda inviolada das leis de Moisés.

“Eles não podiam conservar a sua liberdade [*libertatem suam*] a salvo dos chefes militares [*principibus*] senão conservando as leis invioladas contra toda corrupção. Contudo, quando eles adquiriram, conjuntamente com o poder do pontificado, o poder dos chefes [*jus principatus*], cada indivíduo começou a procurar tanto na religião como em todo o resto a glória para seu nome, determinando tudo pela autoridade pontifical e cotidianamente tomando, sobre as cerimônias, a fé e todas as coisas, novas decisões que eles pretendiam que tivesse tanta autoridade como as leis de Moisés. Isso fez com que a religião se degradasse em superstição e que se corrompesse a interpretação do verdadeiro sentido das leis [*verus sensus legum*].”³⁴⁵

A religião se transforma em superstição na medida em que os pontífices, supostamente os únicos que poderiam estabelecer uma comunicação imediata com Deus, passam propagar a imagem de que esta comunicação lhes facultaria o direito divino de comandar e impor aos outros, como se fossem mandamentos divinos a eles comunicados, seus próprios caprichos. Espinosa cita uma passagem em que Malaquias testemunha como os pontífices interpretavam as leis segundo os seus próprios interesses. Na medida em que a licenciosidade dos pontífices influenciava o povo, os novos profetas faziam como os pontífices, criavam novas leis como se fossem revelações divinas e se imaginavam no direito de julgar com base nelas todos os outros concidadãos. Essa

³⁴⁵ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVIII. §4. Página 588 (27-34).

mutação do imaginário relativo às leis e à República fez com que os cidadãos começassem a imaginar a si mesmos com o direito divino de legislar e julgar todos os outros, cada indivíduo se espelhando na fusão entre legislativo e judiciário que caracterizava o poder dos pontífices, cada indivíduo imaginando ter licença para ser o legislador e o juiz moral dos outros, cada indivíduo se imaginando como um *imperium in imperio*. Esta mutação do imaginário relativo às leis da sociedade política teve efeitos funestos na sociedade hebraica, não apenas porque todos queriam ter licença para decretar leis e ajuizar sobre os comportamentos alheios, mas porque as encrespações recíprocas tornavam os indivíduos insuportáveis uns para os outros e, sobretudo, semearam muitas guerras civis [*magna bella civilia orta fuerint*]³⁴⁶ entre indivíduos e grupos que disputavam tanto o apoio popular como as magistraturas pontificais.

Espinosa, assim, demonstra que a instituição de um poder teocrático é nociva por dois motivos:

- (1) O poder teocrático é contrário à religiosidade revelada por Jesus Cristo e os Apóstolos, já que os pontífices, quando concentram tanto o poder legislativo quanto o poder judiciário, arrogam para si um direito exclusivo de comunicar-se com Deus e impedem, mormente decretando ortodoxias e censuras de opiniões, que cada indivíduo busque apenas em seu coração e na interioridade de sua consciência uma comunicação imediata com Deus;
- (2) O poder teocrático é contrário à liberdade da República, já que a concentração do poder legislativo e judiciário nas mãos dos pontífices acaba permitindo que os magistrados tenham licença para interpretar as leis segundo seus interesses momentâneos e que não haja, na República, poder algum que se lhe oponha.

Para chegar a estas conclusões, Espinosa fez a análise da história hebraica e pensou em suas causas a partir das definições da política. Assim, pelo seu vínculo de imanência com a história, as definições não são formalizações abstratas, mas retomada interpretativa da mesma experiência política, destarte intuída como campo de potências produzidas na ordem da Natureza e, pela mediação das instituições, como campo de poderes em que as potências se exprimem, campo de poderes em que as potências se

³⁴⁶Spinoza, Baruch. *Idem*. XVIII. §4. Página 592 (12-13).

envolvem e se desenvolvem. O *imperium*, sistema das instituições que existem como imperativos da potência social, consiste precisamente neste campo de poderes civis e políticos que é efeito imanente da potência social.

Com as definições, portanto, não se esgota o trabalho da interrogação filosófica, como se poderia esperar se o método fosse um percurso lógico, da experiência imediata à história e depois às definições, cuja finalidade seria posta por uma ciência abstrata dos processos de produção da realidade; ou ainda, se o método fosse um mediador a serviço de uma metafísica que viesse justificar uma ordem institucional vigente e fizesse imaginar como impossível a transformação política e mesmo a criação de novas instituições. O discurso político de Espinosa, ao contrário, permite aos leitores fazer uma ciência intuitiva da política e entender a origem ontológica não apenas do *imperium* como sistema articulado de instituições, mas também do poder relativo de cada instituição particular que o constitui.

Há, certamente, uma origem imaginária das instituições, propagada nos discursos políticos da teologia, que bloqueia o conhecimento causal e a prática efetiva da liberdade. As instituições são imaginadas como produtos da vontade insondável de um deus pessoal: os cidadãos e a sociedade como um todo, não sendo autores das instituições, não podem transformar as instituições ou criar novas instituições. Trata-se de um discurso político cujo efeito maior é bloquear o imaginário político dos cidadãos, fazê-los esperar, diante das maiores calamidades, que as resoluções para os problemas sociais com que se defrontam caiam do céu, venham a ser instituídas não pelo próprio trabalho da sociedade, mas pela vontade insondável de um senhor invisível.

Ao efetivar nos leitores o poder de entender a gênese ontológica de cada instituição particular, o discurso político de Espinosa também efetiva o poder de efetuar uma crítica imanente do imaginário teológico-político: o método histórico-crítico permite, pela sua relação com a história, compreender a gênese de todos os suportes simbólicos deste imaginário.

A redefinição espinosana do *imperium*, no contexto das definições da política, tem um poder de significação singular face à tradição teológica: se o *imperium* é a totalidade dos efeitos imanentes da potência social, ou seja, o conjunto articulado das instituições de uma sociedade particular, cada uma e todas as instituições são entendidas, desde sua

gênese, pela potência social que as mantém e o discurso fundamentado nas definições, ao despertar a inteligência dos leitores para a percepção destas gêneses, gera poderosos efeitos de leitura sobre o imaginário político.

De que maneira cada indivíduo transfere potência para as instituições que são efeitos imanes da sociedade? De acordo com os fundamentos ontológicos do jusnaturalismo, a gênese interna da transferência de potência em cada indivíduo é o seu direito natural ou potência que é definido pelo desejo. Ora, o desejo é sempre qualitativamente determinado pelo afeto que lhe confere origem ou lhe alimenta. A potência de um indivíduo, como é definida pelo seu desejo, sempre é afetivamente carregada de alegria, tristeza ou oscilações entre alegrias e tristeza. Uma potência neutra, formalmente homogênea, neste caso é impossível. O campo das relações entre indivíduos e instituições é sempre determinado por paixões. A potência que os indivíduos transferem para a sociedade é afetivamente determinada e as instituições que a sociedade produz e sustenta nesta transferência, como são efeitos imanes, são potências cujo sentido interno também é afetivamente determinado. De fato, a potência de cada instituição é internamente gerada e alimentada pelos desejos e afetos de indivíduos em sociedade.

Capítulo 9

A ação política libertadora e a República livre.

Espinosa abre o capítulo XX com a reposição de uma tese que tinha sido demonstrada no capítulo XVII. Por redução ao absurdo, ele demonstra a impossibilidade de se engendrar um poder político fundado na alienação total do direito natural, como teorizavam, a partir da teoria do pacto social, todos os teóricos do absolutismo, de Suarez a Hobbes.

A alienação total seria a própria morte, pois o direito natural é a potência de existir que define a vida de cada um e ninguém pode transferir a outro senão parcelas desta potência. Dessa redução ao absurdo conclui-se positivamente que cada indivíduo sempre guarda seu próprio direito natural e que, embora transferindo parcelas relativas maiores ou menores para outros, nunca pode se encontrar perpétua e totalmente [*absolute*] sob o poder de um outro [*alterius juris*], de maneira a não poder jamais reivindicar a liberdade que a Natureza lhe concede.

“Como notamos no início do capítulo XVII, não pode ocorrer que o ânimo esteja totalmente sob o poder de outro [*alterius juris*]; pois ninguém pode transferir e nem ser coagido a transferir para outro [*transfere in alium*] o seu direito natural [*jus suum naturale*], ou seja, sua faculdade de raciocinar livremente e de julgar quaisquer coisas.”³⁴⁷

E, no entanto, isto não significa que homens astutos no comando de Repúblicas corrompidas não tenham utilizado o poder do Estado para forçar os indivíduos a uma alienação cada vez maior de seus direitos naturais, ou que governantes não tenham posto em prática estratégias de dominação para destruir toda a resistência à alienação, e que não tenham penetrado com seus tentáculos no imaginário, nas paixões e na liberdade de pensamento dos indivíduos. Os estratégias da arte da dominação, continua Espinosa, puderam vergar ânimos e forçar indivíduos a alienar-se de maneira a viver apenas para servir a seus senhores, mas jamais foram capazes de anular os burburinhos sob o silêncio imposto, os ódios mudos, a fermentação das indignações e outras paixões que nascem naturalmente do direito natural individual como desejo de liberdade e repulsa à servidão.

A máquina de Estado do poder total pode penetrar no social e com seus tentáculos chegar às paixões e ao imaginário, mas não pode evitar que seus estratégias semeiem a

contrapelo os rumores e as sementes dos levantes violentos, das tentativas de golpe e das guerras civis, pois a liberdade é o fundamento natural da vida política e todo indivíduo que sofre coação é determinado a resistir o quanto puder contra a alienação e a violação de sua liberdade.

O poder de Estado que tolhe as liberdades políticas e força os indivíduos a uma alienação nunca pode ser total, já que esbarra na inalienabilidade da liberdade natural, ou seja, na resistência à opressão que é a forma negativa necessária assumida pela “liberdade que a Natureza concede a cada um”³⁴⁸. Sentindo crescer a influência das imagens e paixões de repúdio ao poderio dos homens no comando do Estado, os astutos arquitetos das monarquias sempre buscaram conceber novas artes que pudessem neutralizar todas as iniciativas sociais de mudança e revolução, mas tal expediente é inconcebível no *imperium* democrático³⁴⁹ em que todos ou a maior parte da população governam colegialmente e respeitam as leis que instituem coletivamente para si mesmos e que vigoram sancionadas pela República livre.

Se o poder do Estado sempre tem como limite o direito natural da sociedade e nunca pode ser total, as liberdades políticas dos indivíduos, por sua vez, também nunca poderão ser totais, pois elas sempre terão como limite o poder das instituições que conferem à liberdade o estatuto de direito civil. Sem o poder destas instituições, com efeito, a liberdade não é garantida por lei. O limite das liberdades naturais dos indivíduos é medido, sobretudo, por sua relação com a liberdade da República.

“Na verdade, não podemos negar que o poder [*majestas*] pode ser lesado tanto por ações como por palavras e que, se concedermos que é impossível retirar a liberdade inteiramente dos súditos, também precisamos consentir que é nocivo lhes concedê-la totalmente; e assim cabe interrogar [*inquirere*] até onde esta liberdade pode e deve ser concedida a cada indivíduo [*uniucuique*], salvaguardando a paz da República e o direito dos poderes soberanos [*summarum potestatum jure*], o que, como lembrei no início do capítulo

³⁴⁷ **Spinoza, Baruch.** *Tractatus Theologico-Politicus*. Texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF, 1999. **XX**, §1. Página 632 (5-9).

³⁴⁸ Veremos que as liberdades naturais, embora possam se realizar de forma negativa na reação à opressão, se realizam de outra maneira no *imperium* democrático sob o poder de Estado que concede a liberdade política a todos.

³⁴⁹ “... in imperio democratico quod omnes vel magna populi pars collegialiter tenet”. **Spinoza, Baruch.** *Idem.* **XX**, §2. Página 634 (10-13).

XVI, constituiu o meu principal intuito aqui neste trabalho.”³⁵⁰

Espinosa, assim, inicia o capítulo XX repondo os argumentos estabelecidos nos capítulos anteriores e, sobretudo, as reduções ao absurdo que, no capítulo XVII, demonstram como duas teses correntes não têm o respaldo da prática e sempre permanecerão meramente teóricas: (a) a total alienação do direito natural ou total transferência da potência individual para o poder de Estado; (b) um poder total do Estado sobre a sociedade e os indivíduos que lhes destrua toda a liberdade e anule toda potência de resistência. A partir destas reduções ao absurdo, Espinosa elabora as teses contrárias que convém com a *praxis* e podem, portanto, fundamentar uma política.

O direito natural como potência individual exige a concessão de liberdades políticas e o poder do Estado só se conserva e evita as guerras civis se concede estas liberdades. A questão passa a ser: quais liberdades políticas o Estado deve conceder aos cidadãos e em que medida? E a interrogação de Espinosa não se limita, a partir destas premissas, à democracia.

“Para formar a República, como vimos, uma condição era necessária, a saber, que o poder de decretar [*potestas decretandi*] estivesse com todos [*omnes*], alguns [*alíquot*] ou um só [*unum*]. Pois, como o livre juízo dos indivíduos é variável e cada indivíduo julga que ele sozinho sabe de todas as coisas [*solus omnia scire*], como não é possível que todos sintam o mesmo e digam exatamente as mesmas coisas, jamais poderiam viver pacificamente se cada um tivesse o direito de agir [*jure agendi*] segundo apenas os decretos de sua mente [*decreto suae mentis*]. Assim, o direito individual de raciocinar e julgar não cessa, mas o direito individual de agir segundo o próprio decreto cessa.”³⁵¹

O poder de decretar [*potestas decretandi*] é um direito público, ou seja, um poder da República, ele jamais poder ser confundido com um direito privado, ou seja, com um poder dos indivíduos. Seja qual for o estado da República, monárquico, aristocrático ou democrático, este poder segue como sua propriedade necessária e não pode ser abolido sem que seja abolido o próprio Estado.

E, no entanto, o poder de decretar as leis e sancioná-las incide sobre a *praxis*, já

³⁵⁰ Spinoza, Baruch. *Idem*. XX, §5. Página 636 (10-17).

³⁵¹ Spinoza, Baruch. *Idem*. XX, §7 Página 636 (29-33) e 640 (1-5).

que, por meio das leis, o Estado determina as práticas dos indivíduos, estabelece quais direitos naturais podem ser defendidos como direitos civis e quais direitos naturais ficam proibidos. Ora, não nos deparamos aqui com uma contradição deste capítulo XX? Espinosa afirma que na República livre a expansão da liberdade de pensamento é uma liberdade política individual que não tem limites, ao passo que a liberdade política de agir [*jus agendi*] para transformar as instituições e, sobretudo, as leis civis, deve ter limites instituídos pelos decretos da própria República livre.

Esta aparente contradição põe em questão toda a ontologia pressuposta pelas definições do jusnaturalismo. Como pode a mente individual ser livre para pensar, interrogar e contestar todas as instituições sem que o corpo simultaneamente seja livre para transformá-las? Como pode a mente ser ativa se o corpo for passivo? Se a *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, como pode a liberdade política se realizar como liberdade de pensamento individual e não como liberdade de ação corporal?

A liberdade de pensamento, como vimos, se realiza na atividade com as noções comuns. Cada indivíduo que pensa com as noções comuns sabe, com a certeza que lhes é imanente, que elas são propriedades comuns das mentes e que, portanto, também elas estão envolvidas nas mentes dos outros indivíduos³⁵². Elas estão envolvidas nas mentes mesmo dos que interpretam sua *praxis* por submissão às normas do imaginário político instituído. Mas elas se explicam ativamente apenas nas mentes dos indivíduos que raciocinam livremente e interpretam a sua *praxis*, apesar do imaginário instituído, de acordo com as leis necessárias da Natureza.

Com outras palavras, os indivíduos que pensam com as noções comuns realizam o seu desejo de liberdade agindo segundo as leis necessárias da Natureza e a expansão³⁵³

³⁵²“Quanto à comunicação racional, ela exige que os humanos se conheçam como indivíduos diferentes que têm, entretanto muito em comum. Sob a conduta da razão, os homens aprendem que seus semelhantes são irredutivelmente singulares, porque cada um possui o que Espinosa chama de *ingenium* próprio e, no entanto, que há entre eles mais *convenientiae* do que com outras coisas.” **Balibar, Etienne**. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. In: *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par P.-F. Moreau, ENS Editions, Fontenay-aux-Roses, 1996. Página 40.

³⁵³ A expansão [*extendere*] da potência individual da liberdade de pensamento é ação dos desejos com as noções comuns e não se confunde com a dominação que é antes expansão da glória pela ambição. Convém diferenciar a ideia da potência livre do pensamento, tal como concebida por Espinosa, da imagem do pensamento propagada por Nietzsche através da metáfora da digestão. Pois a metáfora evoca e suscita antes movimentos de cooptação semelhantes à ambição teológica, já que a expansão ocorre por dominação de

[*extendere*] da sua potência livre individual, como se faz pela atividade com as noções comuns, não é entavada e sim favorecida pelo estender-se da potência de pensar dos outros cidadãos. Contudo, no caso dos desejos determinados por paixões, os homens se tornam contrários uns aos outros e a expansão da potência de uns se faz à custa da dominação e alienação da potência de outros³⁵⁴. Ora, se o desejo de expandir a sua liberdade conduz o homem livre à generosidade cujo sentido é fortalecer nos outros os seus desejos de atividade livre com as noções comuns, ele sempre corre o risco de receber em troca não a amizade, mas os tentáculos da ambição alheia.

Os homens livres estão determinados a unir forças com os outros para a ação conjunta pelas noções comuns, mas como a maioria dos indivíduos se deixa arrastar pelas ambições, os homens livres correm o risco das paixões violentas que, como a inveja, o ódio teológico e toda tristeza provinda de outros homens cujo imaginário é dominado pelas superstições, lhes diminuem a potência de pensar. E, no entanto, embora podendo selecionar as ações para afastar os maus e favorecer os bons encontros, os homens livres, como sua liberdade segue de leis necessárias da Natureza, para conservar sua liberdade seguem necessariamente as leis necessárias de produção da generosidade, isto é, se esforçam o quanto podem para que os outros indivíduos também realizem a liberdade que a Natureza concede a cada indivíduo e vivam, como cidadãos, unindo forças na produção de obras pela ação conjunta e consciência pelas noções comuns. E se não encontram nos desejos dos outros concidadãos a expansão livre pelas noções comuns, mas paixões que lhes determinam aos jogos de manipulação e dominação, ainda sim têm com todos ao menos algumas propriedades comuns, quais sejam, as instituições produzidas socialmente

potências alheias, isto é, por alienação. Verificar a crítica da transposição da metáfora digestiva de Nietzsche para interpretar Espinosa no texto já citado. **Jaquet, Chantal.** *Les trois erreurs de Bacon et de Descartes selon Spinoza*. In: *Revue de l'Enseignement philosophique*, n 6, Juillet-Août 1997. Actes du Colloque du 22 mars 1997, organisé sous la direction de C. Jaquet. Com efeito, como descreve Espinosa no prefácio, a ambição teológica caracteriza-se precisamente pela frenética busca de ascensão nos graus de perfeição ou cargos de poder da hierarquia eclesiástica, nas práticas corporativas de bajulação dos superiores e opressão dos inferiores e na construção de um imaginário que sacraliza deste desejo assaz mundano do vulgo.

³⁵⁴ O *estender-se* da potência na liberdade natural segundo as leis necessárias da Natureza para Espinosa também não pode ser confundido com o processo expansivo do capitalista ou das empresas que submetem a seu interesse as forças de trabalho alheias, isto é, que através do processo D-M-D' compram as forças de trabalho, submetem-nas a um processo de produção que lhes é estranho e lhes arrancam dinheiro sob a forma de trabalho alienado não pago, isto é, mais-valia. Seja na forma de expansão do "pensamento"

e, em especial, o Estado e as leis civis³⁵⁵.

Cada uma e todas as instituições são o *imperium* da sociedade, isto é, o poder de cada instituição é proporcional à parcela da potência coletiva que se transfere para a instituição e não importa que os desejos dos indivíduos sejam movidos por paixões ou ações a esta transferência. Para pensar em conservar ou em transformar uma instituição, o importante é apreender o seu poder em proporção à potência social que lhe produz.

Se um indivíduo livre conhece, pelas noções comuns, que uma lei civil³⁵⁶ ou outra instituição é injusta ou nociva para a liberdade política da Cidade e dos cidadãos, esta expansão de seu conhecimento não lhe confere poder de abolir a instituição, transformá-la ou substituí-la por outra.

“Exemplo: se alguém mostrar que uma lei repugna à sã razão e julgar que ela deva ser abolida e conjuntamente com isso submeter sua opinião [*sententiam*] ao juízo do poder soberano [*summae potestatis*], a que compete unicamente fundar ou abolir leis [*leges condere et abrogare*], e enquanto isso nada faz [*agit*] de contrário às prescrições daquela mesma lei, merecerá da República o mérito de cidadão excelente [*optimus civis*]; mas se ao contrário faz aquilo para acusar os magistrados de iniquidade e para torná-los odioso aos vulgares ou se tenta por sedições abolir aquela lei e derrubar os magistrados, será

digestivo de Nietzsche, seja na expansão do poder econômico do capitalista, em ambos os casos a expansão é paixão que se faz à custa da alienação dos outros e não é a expansão pelas noções comuns de Espinosa.

³⁵⁵ “A própria natureza da Cidade que lhe determina a visar o quanto puder o estado de razão, a se esforçar por se conformar à razão e ao conjunto de suas leis. E a cidade convirá tanto mais à razão quanto menos produzir paixões tristes nos cidadãos (medo ou esperança), se apoiando, sobretudo, nas afecções alegres.” **Deleuze, Gilles.** *Spinoza et le problème de l'expression. Les Editions de Minuit, Paris: 1968.* Página 245.

³⁵⁶ Para Maquiavel também é o desejo que explica a gênese das instituições e, em especial, das leis particulares que só têm o poder de garantir a liberdade política se nascem, segundo a interpretação de Lefort, do desejo negativo de não-opressão. A lei que nasce deste desejo negativo é assim uma instituição negativa cujo poder consiste precisamente em bloquear a expansão agressiva do desejo de dominar dos indivíduos grandes. No caso de Espinosa, esta forma negativa do desejo de liberdade é pensada, como vimos, como resistência natural à alienação, mas ela não é a única forma que o desejo de liberdade pode assumir. Uma vez distinguido da ambição dos grandes que se realiza antes como licenciosidade, o desejo de liberdade dos indivíduos do povo pode também se realizar como liberdade ética propriamente dita, ação transformadora de afirmação das propriedades comuns entre os corpos e as mentes. “A lei não pode ser pensada como um simples signo de medida, nem relacionada à ação de uma instância racional, que viria colocar um freio nos apetites do homem, nem concebida como o efeito de uma regulação natural destes apetites, imposta pela necessidade da conservação do grupo. Ela nasce da desmesura do desejo de liberdade, o qual está ligado sem dúvida ao apetite dos oprimidos – que buscam uma via para desembocar sua ambição – mas não se reduz a isso, pois a rigor este desejo não tem objeto, ele é negatividade pura, recusa da opressão.” **Lefort, Claude.** *Le travail de l'œuvre Maquiavel.* Editions Gallimard. Paris, 1986. Página 477. Para Espinosa, como já vimos, a lei não nasce da razão, ela nasce dos desejos pelos quais os homens, determinados por suas paixões, transferem sua potência para as instituições e a medida do poder de uma instituição não é senão relativa às potências sociais que se transferem para ela. Em outras palavras,

considerado um perturbador e um rebelde.”³⁵⁷

Mesmo o indivíduo que na liberdade age segundo as leis necessárias da generosidade, se a razão lhe mover a pensar em novas instituições que poderiam promover a expansão da atividade com as noções comuns de muitos outros indivíduos, poderá produzir os afetos ativos e expandir a sua potência de pensar, mas este aumento da liberdade é individual e a potência de uma mente humana, por maior que seja, jamais será suficiente para se tornar sozinha uma potência mais forte e contrária aos poderes instituídos pelo *imperium*, porquanto a força destes poderes decorre da transferência [*transferentia*] da potência coletiva da sociedade que os institui e conserva.

A liberdade de pensamento, no entanto, não tem limites, ela pode se expandir até descobrir os meios práticos necessários para favorecer a ação coletiva transformadora das instituições. Mas para levar adiante esta liberdade na interrogação de cada contexto, os homens livres não podem senão agir de acordo as leis civis e as instituições de que discordam, enquanto estiverem sustentadas por consenso coletivo e pelos decretos do Estado. Respeitando e reconhecendo o poder do instituído, os homens podem, no entanto, fazer uso da liberdade política de pensamento que lhes for concedida para elaborar maneiras de transformar as instituições vigentes.

Se as instituições e leis constangem uma grande maioria à servidão e deixam a liberdade da Cidade exposta a grandes riscos, não estará no poder dos homens livres o direito de agir [*jus agendi*] contra as leis e instituições sustentadas pelos outros indivíduos ludibriados pela superstição ou pelas manobras astutas dos grandes, mas antes precisarão elaborar maneiras de agir no imaginário político e nos discursos estabelecidos para que, trabalhando no campo dos desejos passivos oscilando entre esperanças e medos, despertem em seus concidadãos a percepção da utilidade de uma ação política transformadora das instituições.

“Se o conteúdo da lei é a expressão de uma relação de interesses e forças no seio de uma sociedade particular, a existência de uma lei comum exprime, em suas próprias contradições, a unidade e a identidade

o mesmo desejo de liberdade pode instituir leis e instituições livres tanto sob uma forma negativa como sob uma forma afirmativa.

³⁵⁷Spinoza, Baruch. *Idem*. XX, §7. Página 638 (11-18).

desta mesma sociedade. Esta distinção da função e do conteúdo da lei permitirá pensar o estatuto do cidadão de uma República livre, obedecendo livremente à lei, mas também livre para examinar o conteúdo desta lei, para discuti-la e, por isso mesmo, para propor à potência soberana sua modificação, sua abolição em proveito de leis mais ajustadas às condições reais da sociedade e da Razão”³⁵⁸.

Caberá aos homens livres não apenas mostrar aos magistrados, do ponto de vista negativo, quais leis são injustas e quais instituições nocivas ao bem comum e à liberdade da Cidade, pois caberá, sobretudo, elaborar propostas concretas que permitam consolidar a liberdade política da Cidade e caberá também elaborar maneiras de agir no imaginário, mover e comover as imaginações e paixões não para dominar, como naquela arte que Espinosa denunciava como o grande segredo de Estado das Monarquias Absolutistas, mas para conduzir das ilusões do imaginário político constitucionalista à percepção da utilidade real da liberdade política dos cidadãos para a Cidade.

Pois, como Espinosa assinalava na teoria do pacto social do capítulo XVI, somente movidos por medos ou esperanças os ânimos dos indivíduos consentem em transferir sua potência para a construção coletiva de outras instituições e os desejos individuais que se encontram sob cada ânimo individual só perserverarão na existência, segundo as definições e axiomas do direito natural, se pela nova instituição os desejos se realizarem, ou seja, se com a transferência cada indivíduo estender [*extendere*] sua potência ou direito natural. Mesmo no caso do desejo de liberdade que define a resistência popular à opressão dos grandes, sua realização afirmativa é certamente muito mais potente que sua realização negativa e, por isso, também maior o poder das instituições que seguem da afirmação da liberdade natural.

A teoria da ação política e o consenso real.

A ação política, assim, pressupõe o *imperium* instituído e ela não seria transformadora se não agisse na imanência dos poderes instituídos. Não há ação revolucionária instantânea *ex nihilo*, como na imagem da fundação gloriosa proposta pelo constitucionalismo dos teóricos do absolutismo, toda ação que revoluciona a servidão e

³⁵⁸ Bove, Laurent. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996. P.

instaura em seu lugar a liberdade envolve uma potência social que se conserva instituindo um poder de Estado que sanciona leis.

Os indivíduos, ainda que façam valer a sua liberdade natural e, seguindo as leis necessárias da Natureza, estabeleçam aquele acordo com “a Natureza inteira” de que falava o *Tratado da Emenda do Intelecto*, não têm a potência necessária para instaurar sozinhos a liberdade na República. Sempre é possível agir contra os poderes instituídos, mas esta ação individual quase nunca tem potência suficiente para revolucionar sozinha a servidão. A ação transformadora só pode ser sustentada pela própria potência instituinte, ou seja, o sujeito desta ação revolucionária é a potência social da multidão de que os indivíduos são apenas partes. Mas como a potência social põe em movimento a transformação fundamental das instituições do *imperium*?

Se Espinosa oferecesse uma fórmula teórica para uma *fundação* política tal que garantisse para a República uma liberdade que ela jamais pudesse perder no futuro e que, portanto, garantisse para sempre a liberdade política dos cidadãos, cometeria um erro semelhante ao cometido pelos teóricos do absolutismo com sua teoria contratualista. Seria apenas o avesso da mesma moeda, a parte da cara que tem atrás de si a coroa. Ora, se o *grande segredo de Estado* das monarquias absolutistas era manter os cidadãos na servidão imaginando que estivessem em liberdade, como lemos no prefácio do *TTP*, qual seria o grande segredo dos regimes republicanos?

Maquiavel o desvendou no estudo de Roma. O segredo de sua força estava na guarda da liberdade política. Toda República experimenta uma história de reviravoltas da fortuna, de acasos e acidentes imprevisíveis que lhe desviam ou obstam suas ações e, assim, sua força ou *virtù*³⁵⁹ não provém da petrificação de leis e normas, mas da sua capacidade de agir de acordo com as circunstâncias históricas para não sucumbir a elas e

187.

³⁵⁹“Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtù*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*. A melhor versão de seu significado é a *virtuosidade*, isto é, uma excelência que atribuímos às artes de realização (à diferença das artes criativas de fabricação), onde a perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive à atividade que a trouxe ao mundo e dela se torna independente. A virtuosidade da *virtù* de Maquiavel relembra-nos de certo modo o fato, embora Maquiavel não o conhecesse, de os gregos utilizarem sempre metáforas como tocar flauta, dançar, pilotar e navegar para distinguir as atividades políticas das demais, isto é, extraírem suas analogias das artes nas quais o virtuosismo do desempenho é decisivo.” **Arendt, Hannah**. *O que é liberdade?* In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo, Perspectiva, 2005. Página 200.

transformá-las em momentos oportunos para a reinvenção das liberdades. Toda República passa por transformações de regime resumidas pela tradição na célebre fórmula dos três estados adquiridos no movimento de geração (monarquia, aristocracia, governo popular) e dos três estados adquiridos no movimento de corrupção (tirania, oligarquia, democracia). Os romanos tornaram-se senhores de sua própria história quando a República, com a instauração do tribunato, reorganizou suas magistraturas de maneira que conservassem as disposições dos três estados em geração, ou seja, que compusessem um *regime misto* no movimento de geração. As diferenças dos estados da República são diferenças na organização interna das magistraturas e nos graus de liberdade política que lhes é inerente, na monarquia havendo apenas uma magistratura conferindo liberdade para o cidadão que a ocupa, no governo popular havendo muitas que conferem a liberdade política de governar a todos os cidadãos pelo revezamento periódico e colegial das magistraturas. Desta maneira, Roma superou por muito tempo todas reviravoltas da fortuna e conservou-se como uma República livre por suas próprias forças internas que, segundo as palavras de Maquiavel, fizeram a Cidade plena de *virtù* precisamente porque a guarda da liberdade política da Cidade estava estreitamente vinculada à guarda da liberdade política de cada um e de todos os cidadãos, fossem plebeus ou patrícios.

Para Espinosa, como vimos, o sujeito das ações políticas não é o Estado, imaginado como um poderio absoluto semelhante àquele do senhor invisível, nem tampouco os indivíduos cujo poder coincide com o seu direito civil privado e sempre é menor que o poder do Estado e das outras instituições do *imperium*. O sujeito da ação política é a multidão, a potência social que produz, conserva e transforma as instituições e o *imperium* como um todo. A ação política de expansão das liberdades não se consolida socialmente pelas iniciativas individuais e nem tampouco pela simples tomada do poder de Estado³⁶⁰, se os poderes individuais dos revolucionários e o poder do Estado em revolução não forem sustentados pela própria multidão, isto é, se a potência social não os abraçar e os apoiar por transferências de grandes parcelas de sua potência ou direito natural. E só transferirá, conforme às duas cláusulas da teoria do pacto do capítulo XVII,

³⁶⁰ Espinosa exemplifica sua posição mencionando os movimentos sociais radicais na Inglaterra que, apesar da tomada do Estado e da decapitação do rei, não foram potentes o bastante para sustentar e radicalizar o regime republicano. Os ingleses conseguiram decapitar um rei, mas não o imaginário político da monarquia, assinala Espinosa, quicá escrevendo para homens como o amigo Oldenburg.

se perceber que pela transferência estende sua potência de existir e realiza sua utilidade com liberdade.

Ora, podemos dizer que a liberdade está para a política assim como a verdade está para a emenda do intelecto. Assim como [*veritas normam sui est*] a verdade é norma de si mesma e se diferencia da falsidade, também a liberdade é norma de si na ação política e somente por meio dela se pode distinguir a ação política libertária da ação política que leva à servidão [*libertas normam sui*].

Como na metáfora da navegação habilmente empregada por Maquiavel, não há mapas que sirvam para inspecionar os caminhos futuros de República alguma, pois os caminhos da história se fazem no caminhar. Se assim é mesmo para as Repúblicas que abrem as estradas de sua própria servidão, tanto mais vale evitar lucubrar no presente leis e mandamentos pétreos que deveriam ser seguidos piamente no futuro por livres cidadãos de Repúblicas livres. Como a liberdade é a norma intrínseca da ação livre e a Natureza concede a liberdade a cada um, os indivíduos livres são a guarda mais segura para a sua própria liberdade e os cidadãos de Repúblicas futuras, portanto, só poderão ser livres se a guarda de sua liberdade for imanente à sua própria ação livre³⁶¹. Mas isso não significa que nada possamos fazer no presente além de alentar esperanças messiânicas de sociedades futuras em que as ações políticas provenham de uma ampla maioria de indivíduos realizando seu direito natural à liberdade, significa pelo contrário que eles não são os guardiões de nossa liberdade presente, que somente produzindo ações livres poderemos nos certificar, com a certeza das noções comuns, de que contribuímos necessariamente para a superação da servidão e a instauração da liberdade social.

O sujeito das ações políticas é a potência social, não o poder do Estado e nem o poder dos indivíduos, mas os indivíduos podem realizar sua liberdade natural ou não: seja qual for o *imperium* e o poder de servidão das instituições, os indivíduos podem agir e transferir sua potência com liberdade para as instituições. Ainda que sejam, face aos poderes instituídos, parcelas pequenas de potência libertária que os indivíduos podem transferir para a instituição, a ação livre dos indivíduos que realizam a sua liberdade

³⁶¹ O direito natural de cada indivíduo “... se estende [*extendit*] até onde se estende o seu desejo e a sua potência e ninguém é obrigado por direito natural a viver segundo o engenho de outro [*ex alterius ingenio*], pois cada indivíduo é o defensor de sua própria liberdade [*libertatis vindex est*].” **Spinoza, Baruch. Idem. TTPPraef.** §13. (16-19). Página 72.

natural é a única garantia imanente de que a ação contribui, seguindo as leis necessárias da Natureza, para a instauração das liberdades³⁶². A ação pelas noções comuns é a garantia imanente de que a ação política contribui para o reconhecimento e a consolidação das propriedades comuns. As atividades livres podem penetrar no interior de todas as instituições, se os cidadãos livres realizam sua liberdade transferindo para os poderes instituídos parcelas de sua potência que, em vez de minguar, se estende cada vez mais pela própria ação livre³⁶³.

Mas é quando penetra na instituição da lei e do Estado que o poder transformador da liberdade individual pode contribuir decisivamente para instituir as condições para que outros indivíduos e a potência social como um todo façam por si aquilo que ninguém jamais poderá fazer por eles: realizar sua liberdade individual e nela perseverar estendendo cada vez mais o sua potência de pensar e agir.

A ação política transformadora passa primeiramente pela transformação das leis, pois elas são os mediadores fundamentais das relações sociais e das relações dos indivíduos e da sociedade com o poder do Estado. Daí a importância do imaginário que circula na sociedade política acerca da origem e da legitimidade das leis, pois é na relação com as leis que cada cidadão interpreta suas próprias práticas, imagina como legítima sua

³⁶²“A amizade abre a possibilidade de uma liberação que não pressuponha uma liberação política global, ao passo que - na medida em que é sempre aberta, extensiva, inclusiva - será o princípio de uma liberação projetada sobre a ordem política em seu conjunto. E assim talvez não será apenas ponto de resistência à concreção absoluta da vida passiva, impotente, mas também a ativação de uma capacidade expansiva [*capacidad expansiva*] que conduza, por um salto qualitativo, a uma condição política no interior da qual *o homem seja um deus para o homem* ou, o que é o mesmo, o homem seja amigo do homem.” **Tatián, Diego.** *La cautela del salvaje. Pasiones y política em Spinoza*. Prólogo de Remo Bodei. Córdoba, Adriana Hidalgo Editora, 2001. Página 74.

³⁶³ Para escapar dos dilemas que obstem a filosofia da *praxis* quando aceita os pressupostos tanto das filosofias da consciência como do determinismo cientificista, Merleau-Ponty também procura, como Hanna Arendt, descrever a experiência originária da liberdade, anterior a toda determinação tética ou antitética do entendimento. Para Merleau-Ponty, as ações livres se particularizam nos comportamentos e se sedimentam na temporalidade encarnada do corpo próprio. “Se, com efeito, a liberdade é igual em todas as nossas ações e até mesmo em nossas paixões, se ela não tem medida comum em nossa conduta, se o escravo tem tanta liberdade vivendo no medo como quebrando o ferro das correntes que lhe aprisionam, não podemos dizer que haja alguma *ação livre*, a liberdade está aquém de todas as ações (...). A ideia da ação desaparece: nada pode passar de nós para o mundo, pois não somos nada de assinalável e o não-ser que nos constitui não poderia se insinuar na plenitude do mundo. (...) Uma liberdade que não tem que se realizar porque ela é já adquirida não poderia se engajar [*s’engager*]: ela sabe bem que o instante seguinte de toda maneira a encontrará tanto mais livre quanto pouco fixada [*peu fixée*]. A noção mesma de liberdade exige que nossa decisão se enfie no futuro, que algo tenha sido *feito* por ela, que o instante seguinte se beneficie do presente e que seja, ainda que não necessariamente, ao menos solicitado por ele. Se a liberdade é fazer, o que ela faz não pode ser desfeito no instante seguinte por uma nova liberdade.” **Merleau-Ponty, Maurice.** *La liberté*.

conduta obediente ou se põe, ao contrário, no movimento de transformar sua liberdade natural em liberdade política.

Daí a importância da crítica ao imaginário teocrático acerca da lei que é o *mito fundador* capaz de criar, nas sociedades políticas, a ilusão de que sejam legítimas a alienação e o todo poder político que lhes violenta. Mas como se pode instaurar, a partir do imaginário teocrático do consenso como obediência cega a um senhor invisível e da unidade mística da sociedade sem conflitos, um movimento de consenso real que instaure uma transformação das magistraturas capaz de garantir a guarda da liberdade da República, conjuntamente com a defesa das liberdades dos mais diversos cidadãos sob as instituições públicas que acolhem os conflitos necessários e a desunião fundamental do corpo da sociedade?

A imagem meramente formal da deliberação coletiva consensual em relação ao poder político está presente de maneira exemplar no contratualismo de Suarez, que postula a necessidade de uma *fundação política* que seja alienação perpétua dos direitos individuais para o Estado: o *pactum subjectionis* exigiria uma *transferência total* para o Estado, ou seja, uma *alienação* da liberdade.

“... a transferência [*translatio*] desta potência da república para um príncipe não é uma delegação [*delegatio*], mas como se fosse uma alienação [*sed quasi alienatio*], ou seja, uma perfeita renúncia [*largitio*] a todo o poder que era da comunidade [*potestas quae erat in communitate*];”³⁶⁴

Desta maneira, uma vez fundado o Estado, faça ou que vier a fazer o rei, todas as suas ações futuras estão já legitimadas e não caberá jamais aos súditos contratados contestá-las. Hobbes chega a conclusões semelhantes, porém aventa a possibilidade de contestação da legitimidade e mesmo derrubada do Estado no caso dos súditos contratados sentirem medo de que o próprio Estado lhes imponha uma morte violenta. Porém apenas neste caso extremo, pois em todos os outros casos mais brandos vale a regra de que a *fundação* por contrato implica que todos deliberam alienar sua liberdade individual e, portanto, por consenso prévio e resignação antecipada, que todos aceitam

In: *Phénoménologie de la perception*. Editions Gallimard. Bibliothèque des Idées. Paris, 1945. Página 499.

³⁶⁴ Suarez, R.P. Franciscus. *Tractatus de legibus et legislatore Deo*. In: *Opera Omnia*. Editio nova a Carolo Berton Cathedralis Ecclesiae Ambianensis Vicario. Paris: Ludovico Vivès, Bibliopolam, 1856.

como legítimos os mandos e desmandos futuros do rei na cabeça do Estado.

Espinosa demonstra que uma tal fundação é impossível e que este consenso prévio é absurdo, pois as ações do poder político seguem como efeitos imanentes da potência social e são legitimadas ou deslegitimadas segundo aumentem ou diminuam a potência da sociedade e dos indivíduos.

Diante da imagem jurídica do consenso, imagem fundada na tese da vontade como livre-arbítrio, Espinosa buscava mostrar como pensar em um consenso ontológico fundado na utilidade comum, nas propriedades comuns aos corpos de cada indivíduo e ao corpo da multidão, propriedades comuns que são apreendidas pelas noções comuns. A partir delas, torna-se concebível pensar em muitas e diversas maneiras de construir instituições, ou seja, efetuar a transferência de potência dos indivíduos para a sociedade e desta para as instituições, ou seja, pensar em formas diversas de consenso como transferência coletiva da potência para as instituições.

Pensando a estrutura institucional com as noções comuns, Espinosa conduz a pensar no poder de libertação ou servidão envolvido por cada instituição e desta maneira leva adiante a interrogação sobre a expansão das liberdades que é o mote de todo o *Tratado Teológico-Político*. Em cada instituição, trata-se de examinar se a transferência de potência individual, determinada pela instituição, sustenta a afirmação da liberdade ou coage os indivíduos a alienar sua potência para o sustento das desmesuras apetitivas alheias. A interrogação política de Espinosa, em suma, tal como se sedimenta no discurso do *Tratado Teológico-Político*, realiza um movimento cujo sentido é verificar em que medida as instituições (políticas, econômicas, religiosas e linguísticas) determinam os indivíduos a uma transferência de potência que lhes coage à alienação e em que medida determinam os indivíduos a uma transferência de potência que lhes sustenta a afirmação da liberdade.

De que maneira cada indivíduo transfere potência para as instituições da sociedade? De acordo com os fundamentos ontológicos do jusnaturalismo, a gênese interna da transferência de potência em cada indivíduo é o seu direito natural ou potência que é definido pelo desejo. Ora, o desejo é sempre qualitativamente determinado pelo afeto que lhe confere origem ou lhe alimenta: o direito natural dos indivíduos é

Tomus Quintus. (III, IV, §11).

determinado por suas paixões que, como vimos, não são nada além de relações sociais entre os indivíduos. O direito natural de cada indivíduo, portanto, sempre é determinado por suas relações sociais.

A potência de um indivíduo, como é definida pelo seu desejo, sempre é afetivamente carregada de alegria, tristeza ou oscilações entre alegrias e tristeza. Uma potência neutra, formalmente homogênea³⁶⁵, não pode ser senão impossível. O campo das relações entre indivíduos e instituições é sempre determinado por afetos.

A potência que os indivíduos transferem para a sociedade é afetivamente determinada e as instituições que a sociedade produz e sustenta nesta transferência, como são efeitos imanes, são potências cujo sentido interno também é afetivamente determinado. De fato, a potência de cada instituição é internamente gerada e alimentada pelos desejos e afetos dos indivíduos em sociedade.

Uma instituição particular, portanto, só é conservada se, na sua relação com a potência da sociedade, cada indivíduo que transfere a ela sua potência se alegrar ou aumentar sua potência com esta transferência. Se a instituição bloqueia ou diminui a potência de um ou alguns indivíduos da sociedade, o desejo destes indivíduos é pela tristeza oprimido ou inibido e se a instituição particular em questão se puser contra a maioria ou a totalidade dos indivíduos associados, ela é modificada ou destruída pela potência conjunta de todos os desejos.

As definições reais da política, assim, longe de conduzir às abstrações, conduzem a pensar que a relação de transferência entre a potência social e suas instituições é determinada pelas paixões dos indivíduos. Com o reconhecimento deste fundamento ontológico, a questão política se desloca. Não se trata de interrogar quais instituições são poderosas o bastante para destruir os conflitos que se originam das paixões, pois jamais uma instituição terá o poder de anular as paixões da natureza humana; trata-se de interrogar quais são as instituições que permitem a expressão e resolução política dos conflitos que se originam das paixões.

“Que significa então o *momento* do pacto? Precisamente que os conflitos inerentes à natureza

³⁶⁵ Aqui a questão do trabalho abstrato e do trabalho concreto, do movimento abstrato e do movimento concreto, do universal abstrato e do universal concreto.

humana (conflitos passionais que podemos ler tanto nas flutuações do *animus* individual como naquelas do *ingenium multitudinis*: na verdade são o mesmo) vão tomar uma forma de desenvolvimento singular, fixando-se sobre *objetos* institucionais e emocionais coletivos.”³⁶⁶

Como já verificamos, o discurso que expõe os fundamentos do jusnaturalismo no capítulo XVI contém muitos momentos que enunciam expressamente *leis necessárias da natureza*, ou seja, axiomas que exprimem propriedades comuns. Além disso, as definições da política, pelo seu fundamento ontológico, estão articuladas com as definições que permitem inteligir a ordem necessária da Natureza.

As definições reais que constituem a *geometria do campo político*, em suas articulações internas, seguem a lógica da expressão³⁶⁷. A articulação entre as definições permite pensar a dinâmica interna do *imperium* como estrutura de poderes e contrapoderes. Verifiquemos a dinâmica que explica as relações de conveniência e oposição entre o poder das leis, o poder do Estado [*jus summarum potestatum*], o poder dos cidadãos [*jus naturalis uniuscujusque*] e o poder da sociedade como um todo [*jura communia sive imperium multitudinis*].

Nosso estudo do capítulo XVI mostrou que as definições do *direito civil privado* e da *justiça* estão articuladas com a definição de Estado. Ora, se os *direitos civis* e a *justiça* são instituições produzidas e conservadas socialmente pelo concurso do poder do Estado, este é, por sua vez, uma instituição produzida e conservada pela potência da sociedade como um todo. A definição do Estado, assim, envolve a definição da potência social e a expressão é tal que o poder de uma lei definida é intuído por sua relação de envolvimento com o poder do Estado e com o poder de uma sociedade.

O conhecimento adequado de uma lei particular permite intuir o seu poder em relações necessárias com outros poderes. O poder de uma lei instituída sempre é intuído maior que o poder de um cidadão particular, pois o poder da lei é proporcional ao poder

³⁶⁶ **Balibar, Etienne.** *Jus, Pactum, Lex*: sur la constitution du sujet dans le *Traité Théologico-Politique*. Studia Spinozana I (1985).P.111

³⁶⁷ Envolver, desenvolver, complicar e explicar são conceitos derivados do sistema da expressão. O conceito de expressão foi desenvolvido inicialmente por matemáticos gregos e teve fortuna com a filosofia neoplatônica. Com Espinosa, porém, o conceito de expressão é transformado. Em vez da causalidade serial e emanativa que ligava a causa aos efeitos e arquitetava o sistema da expressão desde Plotino, a causalidade eficiente imanente é o que permite demonstrar por quais vínculos necessários a causa exprime-se nos seus

do Estado que sanciona a lei e ao poder da sociedade como um todo, isto é, ao poder conjunto de todos os cidadãos que transferem potência para o Estado e para a lei particular em questão.

A intuição do poder do Estado por meio de sua definição real, portanto, permite concluir que o poder de uma lei é necessariamente maior que o poder de um indivíduo: esta dinâmica explica porque os indivíduos só conservam seus direitos civis se respeitam à lei sancionada pelo Estado. Por meio dela se esclarecem também os sentidos das definições de injúria [*injuria*], inimigo público [*hostis*] e crime contra o poder público [*crimen laesae majestatis*]

Com efeito, se um cidadão se põe contra a lei, não se põe contra uma forma vazia, como a oposição abstrata que aparece no imaginário do formalismo jurídico. O cidadão contrapõe sua potência ao poder do Estado e à potência conjunta de todos os cidadãos que conservam as instituições do Estado. Se, ao contrário, um indivíduo age de acordo com uma lei particular, sua potência entra numa dinâmica de fortalecimento recíproco com o poder do Estado³⁶⁸ e com os poderes dos cidadãos que transferem potência para a mesma lei. O indivíduo entra numa relação de conveniência necessária com a sociedade particular que institui o Estado e a lei em questão³⁶⁹.

A sociedade é causa eficiente imanente do Estado que, por sua vez, sanciona as leis civis por cuja mediação os indivíduos perseveram na sociedade: esta dinâmica interna

efeitos. Verificar o capítulo de Deleuze sobre a gênese histórica dos conceitos fundamentais do sistema da expressão. **Deleuze, Gilles.** *Spinoza et le problème de l'expression. Les Editions de Minuit, Paris: 1968.*

³⁶⁸ De acordo com Deleuze, cada indivíduo é conduzido pela própria razão a juntar forças com a Cidade, pois no longo processo de se tornar ativo cada indivíduo sempre se defronta com as ameaças de maus encontros que podem destruí-lo no estado de natureza. O desejo de viver na razão e na felicidade ética, ou seja, o desejo de liberdade ontológica, é intrínseco ao *conatus* individual e define a liberdade natural de cada um, mas como cada indivíduo tem que efetuar por si mesmo um longo processo de formação, a força deste desejo é sempre ameaçada pela força de outros indivíduos em estado de natureza. “Eis porque a razão não poderia nada e jamais conquistaria sua própria potência se ela não encontrasse uma ajuda em uma potência de um outro gênero [*puissance d'un autre genre*], que se junta a ela, que lhe prepara e acompanha a formação. Esta potência de outro gênero é aquela do Estado ou da Cidade [*de l'Etat ou de la cité*].” **Deleuze, Gilles.** *Spinoza et le problème de l'expression. Les Editions de Minuit, Paris: 1968.* Página 244.

³⁶⁹ Mas, ao respeitar uma lei particular, o indivíduo entra em relação de conveniência necessária com outras sociedades que não instituíram esta lei civil particular? Além de entrar em relação com as potências de outras sociedades, entra em relação de conveniência com a potência da Natureza inteira ao respeitar uma lei civil particular? Será preciso examinar a qualidade das leis civis. O capítulo IV: diferença entre leis civis que promovem a liberdade ética e leis civis que promovem a servidão ética. A lei que garante a liberdade política de pensamento e expressão, na democracia, promove a liberdade ética. Articular a defesa desta lei, no capítulo XX, com as definições da política e a ontologia de Espinosa.

do *imperium* exprime um circuito em que os direitos naturais individuais são transferidos para o Estado e convertidos em direitos civis. Ora, os direitos naturais dos indivíduos não são definidos senão por seus desejos, mas estes só podem ser conservados pelo acordo com as leis civis: os desejos que contrariam as leis tornam o indivíduo um criminoso, ou seja, fazem com que sua potência se ponha em contrariedade nas relações com as potências dos outros indivíduos associados.

A articulação lógica entre as definições da política, portanto, permite pensar na gênese social das instituições e nas transferências de potências como um verdadeiro circuito de conversão dos desejos individuais em direitos civis, se apoiados pelas leis civis, ou em crimes, se contrários às leis civis. Trata-se de um circuito necessário que define a gênese mesma das instituições políticas e que, constituindo a essência de toda história política, não cessa jamais.

A política democrática é constituída por instituições que garantem esta criação contínua de novos direitos civis pela sociedade: ela permite, no plano institucional, contra todas as ambições de indivíduos tirânicos, que a potência social se conserve afirmando e produzindo novos direitos individuais.

Notemos que este circuito de transferência das potências, definido pela geometria política, nos determina a pensar as relações intrínsecas entre três essências definidas: a potência coletiva gerando a totalidade de suas instituições [*imperium*]; o poder do Estado como instituição social; os indivíduos que perseveram determinados pelas instituições da potência coletiva. A essência de uma instituição particular é deduzida da essência da sociedade, mas, ao determinar a potência dos indivíduos, a instituição afeta a potência complexa de sua causa imanente.

Pela mediação da lei civil, assim, cada indivíduo defende os seus direitos civis juntando forças com a potência do Estado e a força dos seus direitos civis deve ser medida pela sua relação com a potência do Estado. Se um indivíduo, com efeito, opera fora da lei e se contrapõe às instituições vigentes como em relação a eles fosse um poder transcendente, um espírito ou *deus ex machina*, sua potência particular se torna contrária à potência do Estado e como esta potência é muito maior, o indivíduo fica determinado a perder seus direitos civis.

Como o poder do Estado, por sua vez, também aumenta quanto mais cidadãos

operam pela mediação das leis civis, já que mais potências individuais sustentam sua conservação e aumentam seu *conatus*, será útil e conforme à lógica política que estabeleça leis não formais e abstratamente justas, mas leis que os cidadãos desejem obedecer, não por coação e sim por amor à sua própria liberdade e ao poder público que assegura sua liberdade. Desta maneira, o desejo de liberdade dos indivíduos, tanto em sua forma negativa como em sua forma afirmativa, pode se realizar como direito civil e liberdade política de transformar as leis e instituições vigentes através da construção de novas leis e instituições mais úteis tanto para si como para a própria liberdade do Estado.

Os indivíduos que juntos se põem a negar e destruir as instituições vigentes sem substituí-las por outras mais úteis à realização da liberdade, isto é, que se põem a negar abstratamente sem *superar* o instituído, instauram um movimento de perda de poder e contração da potência, doravante bloqueada pelo poder do instituído. A ação instituinte da liberdade, ao contrário, seja como desejo negativo, seja como desejo afirmativo, transfere parcelas do direito natural para o interior das instituições vigentes e contribui para que se transformem em poderes de expansão das liberdades sociais e individuais.

Pela mesma lógica do poder, a defesa de um direito civil não pode ser reduzida à conservação do direito natural de um indivíduo, pois o indivíduo que se conserva pela mediação das leis civis conjuga sua potência individual com a potência do Estado e com a potência de todos os outros indivíduos que se conservam pela mediação das mesmas leis civis. As leis civis, assim como as outras instituições, só podem ser produzidas e conservadas pela potência do Estado conjugada com as potências dos indivíduos em conflito na sociedade. Leis úteis e leis inúteis, nesta lógica do poder, permitem redefinir a justiça e a injustiça fora dos quadros da normatividade teológica da transcendência. Leis nocivas são aquelas que só podem ser obedecidas se forem impostas violentamente aos cidadãos. Leis úteis são aquelas cuja conservação aumenta tanto a potência dos cidadãos quanto a potência do Estado³⁷⁰, ou seja, aquelas leis que asseguram, como sólidos elos, a

³⁷⁰ A produção das leis, das instituições em geral, não se explica senão pelo *conatus* da sociedade, ou seja, pelos desejos comuns dos indivíduos. Por isso não faz sentido perguntar se uma lei é verdadeira ou falsa, se uma instituição é verdadeira ou falsa, mas se é útil ou nociva para a sociedade que a institui. "... é o movimento produtor do desejo, em sua lógica estratégica de resistência-ativa, que atribui às instituições esta racionalidade e esta utilidade (quer dizer, seu valor), ainda que não seja por elas, nem a partir delas, que este desejo foi realmente determinado a se afirmar". **Bove, Laurent.** *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996. P.215.

extensão [*extendere*] recíproca das liberdades políticas dos cidadãos e da liberdade política da própria República como um todo. As ações nascidas do desejo de liberdade, seja em sua realização negativa, seja em sua realização afirmativa, contribuirão para o fortalecimento da liberdade política do Estado na medida em que puderem abolir as leis nocivas e substituí-las pela instituição das leis úteis para a liberdade. No campo das instituições políticas, assim, as leis se tornam úteis, isto é, utilizáveis por cidadãos que realizam o seu desejo natural de liberdade pela mediação das leis e que sustentam sua liberdade natural como um direito civil.

A prática e a interrogação política.

Pensáveis pelas noções comuns, as instituições são propriedades comuns dos corpos sociais. Propriedades, portanto, tanto da potência social que é o todo quanto de cada uma de suas partes que são os corpos humano individuais. Como propriedade comum de cada corpo humano individual, a instituição é o poder mediador das relações sociais e somente por meio das instituições os corpos humanos realizam o seu esforço pela autopreservação.

Para avaliar uma instituição, assim, precisamos verificar literalmente como sentimos na carne o seu poder de coação ou libertação. Sem esta relação entre o corpo e a instituição, não haveria notícia da existência da mesma instituição³⁷¹. E esta relação necessária acarreta, por sua vez, a necessidade de interpretações imaginárias da

³⁷¹ Se para conhecer a potência dos atributos de Deus não basta uma experiência, muito menos uma que seja mística, já que o conhecimento verdadeiro é a ideia infinita e eterna que segue da essência mesma da substância, o conhecimento da essência de um modo exige a experiência e, na verdade, só é elaborado no interior da existência. No caso da política, o conhecimento de essência de cada instituição tem como condição a história e somente se elabora no interior da experiência que é apreendida na história, pois “... precisamos da experiência somente para conhecer aquelas coisas que não podem ser concluídas de sua própria definição [*ex rei definitione*], como é o caso, por exemplo, da existência dos modos [*existentia modorum*]: ela não pode, com efeito, ser concluída da definição do modo. Contudo, não precisamos da experiência para aquelas coisas cuja existência não se distingue da própria essência e que, portanto, se conclui da definição delas [*ad eorum definitione*]. Mais precisamente: jamais alguma experiência poderá nos ensinar [*edocere*] isso, pois a experiência não ensina as essências das coisas [*nullas rerum essentias docet*]. O máximo que a experiência pode fazer é determinar [*mentem mostram determinare*] a nossa mente para que pense [*cogitet*] apenas nas essências de certas coisas”. **Spinoza, Benedictus. Carta 10. De De Espinosa a Simon de Vries. In: Epistolae.** Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, [c1972]; Vol: IV, Reprint of the 1925 edition. (*Tradução minha*).

experiência política, já que a relação da propriedade comum com o corpo humano suscita um movimento de afecções corporais que exprimem a potência do corpo imaginante e se diferenciam de acordo com a diferença na maneira de se relacionar com as instituições³⁷². O todo que tem também a instituição como sua propriedade é o *imperium*, desde que seja considerado como a potência mesma do corpo social em movimento de produção e conservação de efeitos imanentes, ou seja, desde que não seja considerado como um conjunto ou “sujeito” vazio que conteria as propriedades e sim como a própria potência na relação de produção e *transferência* de potência para cada uma e todas as suas instituições imanentes.

A instituição como propriedade comum sempre suscita as imaginações dos corpos humanos de que ela é propriedade e por estas imaginações, afecções corporais e anímicas, os indivíduos sentem se a instituição lhes constrange ou favorece o esforço por viver. Os indivíduos avaliam necessariamente as instituições que lhes afetam, pois as afecções geradas em cada corpo humano são movimentos que envolvem um aumento ou diminuição da potência³⁷³ individual, um *estender-se* ou *contrair-se* da liberdade natural.

Estas avaliações imaginativas, no entanto, não trazem consigo a certeza e nem podem, portanto, sustentar uma ação ou *praxis* que realize, com toda a necessidade das leis naturais que seguem da essência divina, a instituição individual e social da liberdade

³⁷² Com efeito, o conhecimento das coisas circunstantes ao corpo humano individual se origina por afecções do próprio corpo humano e precisamente por isso é que a potência de conhecer da mente é tanto maior quanto maior for o poder de afetar e ser afetado do corpo. Verificar em **EII, P14**. Ocorre que estas afecções do corpo constituem a imaginação privada de cada indivíduo e somente por meio delas a mente elabora ideias adequadas das coisas que lhe afetam: ora, precisamente por se elaborar no interior das ideias inadequadas é que as ideias adequadas incluem a compreensão da imaginação. Verificar em **EIV, P1**. O conhecimento das instituições do *imperium*, assim, envolve as afecções do corpo e compreende não apenas a *definição particular afirmativa* da essência da instituição como efeito imanente da potência social, mas inclui também a compreensão das afecções corporais dos corpos que lhes produzem, isto é, inclui pensar a necessidade da imaginação e das interpretações imaginárias acerca da instituição conjuntamente com pensar esta própria instituição como uma propriedade comum tanto do corpo de cada cidadão como do corpo social como um todo. Em outras palavras, pensar as instituições a partir das noções comuns significa pensar como afetam os corpos individuais e, portanto, como as interpretações imaginativas das instituições são necessariamente produzidas mesmo pelos indivíduos que se conduzem pela razão, assim como a imagem do sol é produzida mesmo no corpo do filósofo que pensa as constelações com as noções comuns.

³⁷³ “Nossos engajamentos [*engagements*] sustentam a nossa potência e não há liberdade sem alguma potência.” **Merleau-Ponty, Maurice**. *La liberté*. In: *Phénoménologie de la perception*. Editions Gallimard. Bibliothèque des Idées. Paris, 1945Página 518. A liberdade é a existência mesma, ou seja, a potência para transcender e transformar os dados históricos, a potência de ultrapassar o instituído que se realiza tanto assumindo os sedimentos depositados pela tradição como realizando o ato livre instituinte que confere sentido à instituição.

“que a Natureza concede a cada um”. Embora sintam aumentos e diminuições da potência, aumentos e diminuições da alegria de viver, os homens pela só imaginação não podem sequer definir a liberdade e muito menos produzi-la a partir do conhecimento de sua gênese natural. O tradicional apego à teleologia como explicação da liberdade dos homens e de Deus mostra como pela só imaginação as avaliações das instituições são incertas.

Para conhecer a gênese natural de cada instituição e, a partir deste conhecimento, interrogar como os homens podem, seguindo as leis necessárias da Natureza, agir por meio delas e aumentar cada vez mais o seu poder de favorecer a *expansão* das liberdades naturais individuais e sociais, os homens precisam, simultaneamente à avaliação imaginativa, pensar e avaliar as instituições com as noções comuns. Razão e paixão são aliadas no processo, pois sem o imaginário desenhado pelo movimento das afecções na carne, a razão seria só um nome para a cegueira abstrata tradicional e sem a racionalidade das noções comuns apanhada na ação prática as imaginações não passariam de bricabraque privado que jamais poderá elaborar, a partir do conhecimento das leis necessárias da Natureza, as transformações instituições necessárias para a consolidação de uma *expansão* permanente das liberdades naturais.

Esta relação entre razão e imaginação, como vimos na leitura do capítulo XVI, está fundamentada na definição da natureza humana como desejo e explica, também, como pode o *Tratado Teológico-Político* ser um discurso simultaneamente inteligível e hieroglífico.

Assim como a definição real do círculo, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, permite ao intelecto perceber todas as suas propriedades a partir do movimento circular do segmento de reta, a definição real do *imperium* permite, no *Tratado Teológico-Político*, ao intelecto perceber todas as instituições da sociedade a partir do movimento de *transferência* da potência coletiva e seus nexos com o estender [*extendere*] do direito natural e da liberdade que a Natureza concede a cada indivíduo. As noções comuns constituem o elo entre as definições da política e a experiência política que se mostra pela história³⁷⁴.

³⁷⁴ No ensaio sobre Levi-Strauss, Merleau-Ponty indica como a nova noção de estrutura, muito mais do que apenas revolucionar as ciências humanas, poderia permitir alargar e ampliar a racionalidade elaborada

A articulação entre as definições reais institui uma verdadeira *geometria do campo político* e o discurso em que esta nova maneira de pensar a política se realiza tem como sentido o movimento pelo qual a potência coletiva se exprime em seus efeitos imanentes. Cada instituição, com efeito, exprime de maneira certa e determinada sua causa eficiente imanente, ou seja, a potência social que se transfere para o *imperium*. O discurso político burilado no pensamento de uma instituição particular como a língua ou o Estado, além de efetuar a crítica dos discursos que apresentam gêneses imaginárias, se realiza como contradiscurso evidenciando a gênese real, isto é, exprimindo por seu *verum sensum* o movimento mesmo pelo qual a potência social se exprime na instituição sobre a qual se versa.

A articulação entre as definições reais da política se faz pela lógica da expressão. A potência social se exprime no *imperium*. As instituições do *imperium* envolvem a potência social que se desenvolve em cada instituição. Esta articulação de envolvimento e desenvolvimento entre as definições é pensada com as noções comuns.

“O conhecimento racional é conhecimento dedutivo das propriedades comuns às partes e ao todo, enquanto o conhecimento intuitivo é o conhecimento de essências singulares. A razão conhece mediatamente, começando pelas propriedades comuns e rumando para suas causas encadeadas ou para seu desenvolvimento. A intuição conhece imediatamente a relação interna entre uma essência singular, sua causa geradora e as demais essências com que possui vínculos necessários, isto é, o envolvimento. A razão é conhecimento dos pressupostos ou das condições de engendramento de uma singularidade, mas que já estão postos nela pelo seu próprio ser, através de sua causa conhecida por intuição. A dedução racional é uma intuição desdobrada, enquanto a intuição é uma dedução concentrada - *comprehensio*.”³⁷⁵

historicamente pelas culturas ocidentais. A partir da antropologia estrutural, com efeito, os antropólogos em trabalho de campo buscam apreender cada cultura pelas estruturas que se articulam nela: a língua, as cerimônias, os instrumentos, as instituições econômicas. Merleau-Ponty, decerto, fala em uma “estrutura das estruturas” que, no entanto, não se confunde jamais com uma infraestrutura econômica, pois as instituições econômicas são apreendidas elas também como instituições articuladas às outras. A *estrutura das estruturas* não pode ser uma instituição positiva, ela é o negativo que perpassa o interior de cada instituição positiva e que consiste no pivô articulador de todas as instituições de uma cultura. E, no entanto, isso não significa que seja incognoscível, pois assim como o *ser de indivisão* pode se conhecer por uma ontologia indireta que se faça a partir dos dados positivos das ciências particulares, como na atividade de Einstein que Merleau-Ponty buscou acompanhar, também a *estrutura das estruturas* é conhecida indiretamente pelo conhecimento direto de cada instituição particular da cultura. A noção de cultura, neste sentido, nos remete à definição elaborada por Espinosa para o *imperium*. Para a questão das estruturas e da cultura. **Merleau-Ponty, Maurice.** *Signes*. Paris, Gallimard, 1960.

³⁷⁵ **Chauí, Marilena.** *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo, Editora Brasiliense, Primeira Reimpressão, 1999. Página 74.

Verificamos como Espinosa, nos capítulos XVII e XVIII, empreende a análise das instituições dos hebreus: a partir das instituições tais como aparecem na história da Escritura, passa às propriedades comuns da política e destas à dinâmica das relações sociais e à produção imanente das instituições. A análise histórica das instituições particulares que constituem o *imperium* conduz a definir sua gênese a partir da própria potência social.

A apreensão da *ratio imperii*, portanto, conduz a pensar na lógica do poder que articula cada uma e todas as instituições de uma sociedade e, a partir desta lógica institucional, conduz a pensar como se exprime a potência social envolvida em cada instituição. No exame das instituições dos hebreus, Espinosa indicou quais instituições envolviam um enfraquecimento da potência social e quais envolviam um fortalecimento da potência social, quais envolviam um movimento de corrupção e quais envolviam um movimento de geração.

A interpretação histórica do *imperium* hebraico faz com que as definições que constituem o jusnaturalismo, no capítulo XVI, estejam a serviço de uma interrogação que expande sem cessar a liberdade de pensamento como ciência intuitiva das instituições sociais. Como Espinosa mesmo enuncia no título e em diversos trechos do texto, a questão do *Tratado Teológico-Político* é verificar até onde se estende a liberdade individual de se exprimir, ou seja, de pensar, sentir, agir e dizer.

Na análise de cada instituição, nos capítulos XVII e XVIII, a interrogação se exprime por questões acerca do poder de libertação ou servidão da instituição. Quais instituições particulares favoreceram a expansão da liberdade e quais instituições particulares são contrárias à expansão da liberdade? Quais conservam a servidão? Esta é a lógica de interrogação do *imperium*, distinguindo o poder de libertação e o poder de servidão contido em cada instituição.

Como o método histórico de Espinosa lida com os singulares, a análise do conjunto de instituições de um *imperium* não conduz a generalizações e abstrações. Por exemplo, apesar de todas as críticas ao poder teocrático, Espinosa não repudia jamais todas as instituições do *imperium* hebraico, ele verifica a história de cada instituição particular e, compreendendo a dinâmica das instituições pela *ratio imperii*, pensa o poder

de libertação ou servidão sedimentado em cada instituição, o poder que cada instituição tem de favorecer a expressão do direito natural à liberdade que a potência de Deus concede a cada indivíduo. A instituição da pequena propriedade da terra e a lei do jubileu, como vimos, para Espinosa são instituições econômicas e políticas que nem mesmo os romanos foram capazes de superar.

Mas a *ratio imperii* é uma ordem e conexão de coisas produzidas pela potência humana, ou seja, de instituições produzidas socialmente. Ora, a análise política se esgotaria quando se passasse das instituições à potência social envolvida por elas? Ou conduz, por necessidade, a reverter o percurso lógico e a pensar a definição do *imperium* a partir da ordenação sintética das definições reais? Cada *instituição* envolve uma expressão certa e determinada de uma potência social singular, mas envolve também a própria ordem necessária da Natureza, ou seja, a ordem e conexão das causas que constitui o fundamento ontológico sem o qual as definições reais não têm sentido, isto é, sem o qual não podemos explicar adequadamente a política de Espinosa.

Assim nos deparamos com uma questão semelhante àquela suscitada pela leitura do *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tratava-se, com efeito, de verificar que uso tinham as *definições de figuras geométricas* e como, com a emenda do intelecto, elas puderam ser redefinidas a partir da quantidade infinita e dos movimentos, ou seja, a partir das “*coisas fixas e eternas*” que produzem todas as coisas físicas reais. A teoria da definição perfeita postula que para formar a definição de qualquer coisa finita é preciso desenvolvê-la a partir da definição da coisa infinita. De acordo com Rousset, trata-se da afirmação mesma da ciência intuitiva cujo aumento de intensidade repousa sobre a relação de causalidade entre infinito e finito, relação produtiva que é constitutiva e explica o desenvolvimento da ciência intuitiva.

“Mas ela não permanece apenas nesta relação do finito e do infinito; ela se desenvolve necessariamente em um conhecimento dos dois termos desta relação.”³⁷⁶

³⁷⁶ **Rousset, Bernard.** *La perspective finale de L'Étique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut.* Paris, Vrin Reprise, 2005. Página 113. Este conhecimento da *ratio* entre infinito e finito, que vimos como fundamental na teoria da definição perfeita do *TIE*, reparece em contexto diverso no capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*, quando Espinosa escreve que toda essência finita envolve a essência de Deus e que o conhecimento de uma essência finita, portanto, exprime de maneira certa e determinada o conhecimento da essência de Deus.

Nos parágrafos finais do *TIE*, a teoria da definição perfeita permite deduzir cada definição de figura geométrica, tomada como um Ser de Razão construído pelos geômetras, como um corpo individual engendrado por um movimento determinado que exprime a quantidade infinita. Com a definição do *imperium*, uma questão semelhante surge no campo da política. Qual a relação de cada instituição definida não apenas com a potência social que nela se exprime, mas também com a potência infinita que explica a produção de todos os corpos sociais e constitui a origem ontológica da “liberdade que a Natureza concede a cada um”?

A democracia é um *imperium* tão particular quanto a teocracia, a monarquia ou a aristocracia? Que sentido pode ter a afirmação espinosana, no capítulo XVI, de que a democracia é o *imperium* que mais se aproxima da liberdade que a Natureza concede a cada um [*Natura concedit uniuque*]?

A ação coletiva livre e expressão na democracia.

Para enfrentar esta questão, retomaremos as análises do capítulo XVI sobre a definição de democracia e nos concentraremos, sobretudo, na interpretação do célebre trecho em que Espinosa afirma ser o *imperium* democrático o mais natural.

As instituições do *imperium* democrático promovem a liberdade individual e não determinam alguns indivíduos a alienar sua potência para outros. Com efeito, Espinosa justifica sua tese afirmando que o *imperium* democrático permite promover cada vez mais e mais a liberdade que a Natureza concede a cada indivíduo [*unicuique concedit*]

Pois nele ninguém transfere o seu direito a outro [*jus suum in alium transfert*], de tal maneira que depois nunca mais seja consultado, mas transfere à maior parte de toda a sociedade de que também participa. Desta maneira todos permanecem, como antes no estado natural [*in statu naturali*], iguais.³⁷⁷

Se não há contrariedade entre o *imperium* democrático e a liberdade individual, há um vínculo interno entre *extensão* das liberdades individuais e *extensão* das liberdades

³⁷⁷ Spinoza, Baruch. *Idem*. XVII, §11. Pág: 520 (10-14).

sociais. Com outras palavras, as instituições do *imperium* democrático determinam os indivíduos a *transferir* seu direito natural de tal maneira que o *estender-se* das liberdades individuais seja diretamente e não inversamente proporcional ao *estender-se* da liberdade social.

O trecho acima já permite perceber que a efetivação da liberdade individual, como se faz pela transferência de potência do indivíduo para a sociedade, ou seja, para as instituições da potência coletiva, está internamente articulada com a efetivação não apenas da liberdade política da República, mas também da liberdade social. Com efeito, na democracia os indivíduos não são coagidos a alienar sua potência para outros, mas são determinados a *transferir* potência para a sociedade construindo e sustentando a República que lhes garante o poder de efetivar suas liberdades políticas. A afirmação da liberdade de cada indivíduo, assim, guarda um vínculo com a realização da potência social e com o poder da República.

“Mas a livre necessidade do corpo político implica também aquela dos sujeitos-cidadãos que afirmam sua liberdade própria em e pela liberdade do Estado. Pois, paradoxalmente, a liberdade civil é correlativa da afirmação absoluta do Estado, ou seja, de sua 'soberania absoluta’”³⁷⁸

O que é a liberdade da potência social? Como a potência social produz livremente seus efeitos imanentes? Como produz as suas diferenciações internas de maneira a sustentar um conjunto articulado de instituições democráticas? Se a potência da sociedade complexa é a causa eficiente imanente do Estado, este tem um poder que é o bastante para determinar as operações dos corpos individuais, mas não pode produzir as operações do corpo coletivo. Quais as causas que permitem explicar as transformações internas da própria potência social?

Mas a diferença entre os *imperii* não implica na diferença das formações sociais que são sua causa eficiente imanente? Se o fundamento da autoprodução do social é ontológico, será preciso concluir que todos os *imperii*, incluindo monarquia e aristocracia, são efeitos imanentes de uma sociedade livre? Não seremos obrigados a consentir que a derivação das definições das instituições do *imperium* a partir das

definições que constituem o jusnaturalismo obrigam a pensar que toda a qualquer sociedade é causa livre de seu *imperium*?

Ora, ocorre que nos outros *imperii* a formação social que os engendra se constitui pela alienação dos direitos naturais, nelas indivíduos são coagidos a transferir potência, não para as instituições públicas, mas para um ou alguns homens que comandam a potência social de maneira violenta e autoritária e que tolhem as liberdades políticas, isto é, impedem que qualquer indivíduo tome parte nas decisões políticas. A potência coletiva fica refém de alguns indivíduos que detém o poder sobre o *imperium*. Quando a potência social se conserva pela alienação de grandes parcelas dos direitos naturais que são direcionados para saciar os apetites de alguns, a formação social gera um *imperium* monárquico ou aristocrático. Como os fundamentos ontológicos da democracia, sendo a origem de todos os corpos políticos, podem abrigar estes seus contrários?

No capítulo XVI, os poderes monárquico e aristocrático se explicam na medida em que alguns poucos indivíduos conseguem se apropriar do poder político [*summa potestas*] e passam a controlar as operações do corpo social para que sejam direcionadas ao serviço de seus apetites particulares.

“Deixo de lado os fundamentos das soberanias [*potestatum*] dos outros Estados e nem nos é preciso [*opus est*] agora conhecer o seu direito, de onde tiveram [*unde ortum habuerint*] e frequentemente têm sua origem: com efeito, isto consta com bastante clareza do que já mostramos.”

A origem dos outros Estados, portanto, está implícita naquilo que já foi demonstrado e cabe a nós, leitores, torná-la explícita de acordo com as premissas assentadas no texto. Mas observemos que, na sequência deste trecho, Espinosa nos oferece novas pistas.

“Pois, a quem quer que tenha o poder soberano [*summam potestatem habeat*], seja um, sejam muitos, sejam todos, certamente compete o sumo direito de mandar [*imperandi*] como quiser; além disso, quem transferiu sua potência de se defender a outro, tenha sido espontaneamente o coagido pela força, transferiu seu direito natural e se encontra na obrigação de obedecer ao Rei, aos Nobres ou ao Povo que

³⁷⁸ Bove, Laurent. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996. Página 243.

receberam e conservam o poder soberano [*summam potestatem*] que foi o fundamento da transferência de direito. Não é preciso acrescentar mais sobre este tema.”

Podemos distinguir dois fundamentos institucionais distintos que determinam duas maneiras distintas de transferir potência para as instituições políticas: a transferência de potência para as instituições pode ter origem no consentimento espontâneo dos indivíduos ou na coação pela força; ora, até aqui apenas aquele pacto social, ademais apenas proposta de Espinosa para o futuro, fora afirmado como tendo fundamento possível no consentimento dos indivíduos.

Repassemos aquilo que foi antes demonstrado neste mesmo capítulo XVI. No momento em que distingue a liberdade política da licenciosidade, Espinosa mostra que a licenciosidade é confundida com a liberdade pelos que se julgam livres porque podem operar levando em conta apenas seus apetites, sem ter que se moderar e regular segundo as leis civis que na República livre devem valer para todos.

A gênese das outras formas de *imperium* encontra-se na ambição de homens que se tornam poderosos o bastante para controlar os poderes institucionais de maneira a utilizá-los para dominar outros homens e determinar-lhes a servir. No caso das instituições políticas, enquanto o poder de alguns ambiciosos for suficiente para usurpar o poder soberano da República e comandar tudo em função de seus apetites privados, o poder dos governantes é a licenciosidade confundida com a liberdade e a potência dos governados é transferida, para outros, sob a forma de violência institucional.

Mas verificamos, no estudo do método histórico-crítico, como a língua também é uma instituição que pode ser dominada por alguns escribas ambiciosos que tenham poder suficiente para impor suas interpretações e manipular os escritos de outros escritores. O controle sobre a língua, como Espinosa assinala no capítulo VII, nunca se fecha apenas sobre a própria língua, pois se relaciona com outras instituições, tais como as leis, o imaginário acerca de sua origem, as instituições econômicas e a própria República. Em suma, o método analítico de Espinosa conduz a perscrutar na história as coisas particulares para, a partir de sua análise imanente, apreender suas propriedades comuns e sua definição particular afirmativa. A análise de cada instituição particular do *imperium*, assim, conduz à apreensão de sua gênese da potência social, para verificar, com mais

precisão, quais são as paixões que determinam os desejos dos indivíduos a transferir sua potência. O método deve permitir, enfim, definir cada instituição para inteligir de que maneira é dominada ou não por um grupo de ambiociosos que oprime e coage outros indivíduos a lhes alienar grandes parcelas de sua potência e este conhecimento intuitivo das relações de dominação, como, aliás, todo conhecimento verdadeiro na filosofia de Espinosa, torna-se um processo hegemônico ser for um poder afetivo mais forte e contrário ao poder da ambição.

As outras formas de *imperium*, portanto, consistem em formas institucionais invertidas, pois nelas as instituições são poderes que coagem uma multidão de indivíduos a verter parcelas de sua potência para saciar a ambição e os apetites de outros indivíduos poderosos. Em suma, nas formas de *imperium* não-democrático os indivíduos são coagidos a transferir sua potência para outros de tal maneira que, com esta transferência, não permanecem livres como no estado de natureza, mas são determinados, pelo poder da instituição, à servidão, a viver sob o poderio de outros, ser *alterius juris*, enfim, à alienação³⁷⁹.

Toda ordem institucional invertida e contrária à expressão democrática das liberdades, no entanto, nunca é um *imperium* com poder suficiente para anular a produtividade que explica os movimentos do corpo social. Enquanto a ambição de alguns for capaz de vencer e dominar a maioria dos indivíduos da multidão pela imposição do medo, a história do corpo é social é construída pela alienação de grandes parcelas dos direitos naturais dos indivíduos para saciar os apetites de alguns. A própria potência social fica determinada de maneira a reproduzir este *imperium* erguido sobre a alienação. Mas a explicação da gênese histórica do *imperium* da alienação não poderia conduzir ao fatalismo. O fatalismo é a tese teológica de que os destinos históricos estão predeterminados, de que não dependem dos movimentos imanentes aos próprios corpos políticos, de que não está ao alcance dos homens construir poderes políticos que garantam a liberdade e a paz.

Para Espinosa, o sentido da história é sempre imanente à potência que a constitui e este é o sentido aberto pelas definições que constituem seu discurso político a partir dos fundamentos ontológicos.

“O infinito atual, como afirmação absoluta da existência, é a auto-organização sem princípio nem fim da modalidade política. Certamente, a liberdade é uma finalidade para a empresa política que tem por projeto a autonomia; certamente, do ponto de vista desta empresa, 'o fim do Estado é a liberdade'; no entanto, antes de ser um fim para um sujeito, a liberdade é o movimento real de auto-organização do real político, sua necessidade interna, sua essência como potência de afirmação, de resistência e de constituição. O projeto de autonomia significa assim que o infinito atual pode ser politicamente organizado tendo por finalidade a liberdade, pois a liberdade é sua essência mesma.”³⁸⁰

Exprimindo-se segundo a *ratio do imperium* democrático, a potência do corpo social reconhece seu poder constituinte nas instituições. O poder político opera com a abertura das instituições aos cidadãos e a história do corpo político é tema de deliberação contínua por todos os indivíduos. No *imperium* democrático, a potência da coletiva não opera em função dos apetites de alguns particulares. Os senhores feudais, por exemplo, se eximiam das leis civis, dos tributos e ainda assim obtinham privilégios dos monarcas e a nobreza feudal, esta classe de indivíduos ambiciosos e ociosos, foi combatida, com estratégias diversas, por Maquiavel, Hobbes e Espinosa. A teologia política era o discurso político desta classe ociosa e que operava no imaginário determinando os corpos a imaginar que a história estava fechada para sempre nas rígidas hierarquias feudais pela vontade do Senhor.

A força do discurso político de Espinosa é a instituição permanentemente renovada de uma política da liberdade³⁸¹. O discurso político espinosano permite refutar as interpretações teológicas que acusavam sua ontologia de fatalista na medida em que demonstra as origens sociais do imaginário fatalista dos teólogos. Com efeito, verificamos a cada passo que as definições reais que articulam o discurso político de Espinosa permitem pensar que a história humana, longe da imagem de que tenha finalidades pré-estabelecidas e de que esteja predeterminada por uma vontade insondável

³⁷⁹ Aqui nota sobre o contratualismo no *Capital*: fim da seção sobre a *mais-valia relativa*.

³⁸⁰ **Bove, Laurent.** *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996. Página 250.

³⁸¹ Diferença em relação a Hegel. Com as categorias de Gramsci: o poder político democrático abole a “pequena política” e abre às consultas populares as questões da “grande política”, abre às deliberações coletivas o sentido do modo de produção e as possibilidades de construção da história futura. A luta de classes se exprime nas instituições políticas e abre-se a possibilidade da síntese histórica pela mediação das ações políticas da República.

de um senhor invisível, sempre é determinada pela potência substancial que se exprime pela potência coletiva nas instituições e pela liberdade que define a potência de cada indivíduo.

A liberdade política dos indivíduos é o fundamento do poder político democrático exatamente na medida em que este abre suas instituições para o trabalho de todos³⁸². Espinosa demonstra que a *ratio* do *imperium* democrático consiste em exprimir, em cada uma de suas instituições, a potência e o movimento de autoconstituição da potência: as instituições não ocultam este movimento, sob a aparência de que a conservação da potência coletiva dependeria do arbítrio secreto deste ou daquele grupo de indivíduos, deste ou daqueles senhores invisíveis. A política teológica da razão de Estado [*arcana imperii*] é que recomendava ocultar a gênese e os movimentos do poder, bem como silenciar, com quaisquer meios, todos os indivíduos que ousassem proferir uma palavra livre contra o poderio teológico estabelecido. As instituições que constituem o *imperium* democrático exprimem a autoconstituição da sua causa imanente, ou seja, evidenciam a sua origem ontológica, evidenciam que sua causa eficiente imanente é potência social exprimindo seus conflitos e divisões nas instituições políticas.

As instituições do *imperium* democrático exprimem os conflitos da potência coletiva e permitem que os indivíduos, pelo uso das instituições, elaborem resoluções a partir das instituições. Todas as formas de *imperium* envolvem a potência coletiva da sociedade, mas as instituições das outras formas de *imperium* não têm o poder de exprimir os conflitos e desenvolvê-los até sua resolução, pois são usadas para mascarar e ocultar os conflitos. Uma ação é instituinte de um *imperium* democrático, nesta medida,

³⁸² A liberdade individual envolve uma liberdade comum, ela não se faz por uma consciência *ex machina* e nem se realiza por um sujeito que sobrevoaria a história. “Igualmente, meu pensamento do Deus de Espinosa não é senão aparentemente uma experiência rigorosamente única: ela é a concreção de um certo mundo cultural, a filosofia espinosana, ou de um certo estilo filosófico, pelo qual logo reconheço uma ideia *espinosana*. Não temos portanto que nos perguntar porque o sujeito pensante ou a consciência se apercebe como homem ou como sujeito encarnado ou como sujeito histórico, e tampouco devemos considerar esta apercepção como uma operação segunda que se efetuariá a partir de sua existência absoluta. O fluxo absoluto se perfila sobre seu próprio olhar como *uma consciência*, ou como homem ou como sujeito encarnado, porque é um campo de presença – presença a si, ao outro e ao mundo – e que esta presença o lança no mundo natural e no mundo cultural a partir do qual se compreende.”. **Merleau-Ponty, Maurice.** *La liberté*. In: *Phénoménologie de la perception*. Editions Gallimard. Bibliothèque des Idées. Paris, 1945. Página 515. Todo indivíduo que age com liberdade, assim, inscreve sua liberdade no mundo natural e no mundo cultural, sedimenta sua potência livre tanto nas instituições da cultura como na Natureza. Transformando uma instituição particular, renova o passado legado pela tradição e abre nela um novo

se puder reverter o poder invertido de uma instituição, isto é, se puder transferir sua potência imanente para uma instituição que coage muitos indivíduos à alienação de maneira a transformar esta mesma instituição em poder de libertação. A *ratio* do *imperium* democrático, com efeito, sem dúvida deve se exprimir na totalidade da potência social, mas ela também se exprime em cada uma das instituições particulares. As ações livres, por sua vez, podem se realizar no interior de cada instituição particular e sua expansão não é um processo apenas social, pois é simultaneamente um processo de expansão da liberdade de cada indivíduo³⁸³. A instituição da República livre, aberta à participação dos cidadãos, consiste numa instituição estratégica para a expansão das liberdades sociais e individuais, pois é por meio do poder de Estado que as leis civis são sancionadas de maneira a garantir as liberdades políticas. O Estado não determina a autoprodução da potência social, pois ela segue as leis necessárias da Natureza, mas a Natureza por sua vez produz indivíduos e não cidadãos: a cidadania requer um processo de formação mediado pelas leis civis e a democracia requer uma forma de Estado que aprimore constantemente suas leis para que os indivíduos, em seu esforço por existir, se transformem em cidadãos que fortalecem a democracia realizando sua própria liberdade e defendendo as liberdades alheias.

“Na democracia [*in imperio democratico*] os absurdos de intervenção estatal são menos temíveis. Explicação: “Pois é quase impossível que a maior parte de uma assembléia [*coetus*], se ela é grande, convenha em absurdo: além disso, por causa de seu fundamento e finalidade [*propter ejus fundamentum et finem*] que, como mostrados, nada outro é que evitar os absurdos dos apetites e conter os homens nos limites da razão, o quanto puder, de maneira que vivam em paz e concórdia: se este fundamento é suprimido, toda estrutura cai em ruínas [*tota fabrica ruet*].”

A experiência de participação na deliberação conjunta em assembleias ensina

porvir que chamará e acolherá as ações livres de outros indivíduos.

³⁸³Se pensarmos a história da instituição das liberdades sociais e individuais com o conceito de temporalidade plural, conjuntamente com Vittorio Morfino e Ericka Itokazu, verificaremos como as ações livres podem iniciar já um processo de instauração do *imperium* democrático mesmo no interior de outras formas de *imperium* e como a política de Espinosa afasta todo o imaginário fatalista que bloqueia as novas iniciativas. Assim como nas formações capitalistas ainda nos deparamos com resquícios materiais do feudalismo, também já agora podemos afirmar práticas livres e solidárias que contribuam, à sua maneira, com a invenção e instauração de um modo de produção socialista que, no entanto, quiçá só se tornará

como a multidão utiliza as instituições políticas para instaurar uma ação coletiva livre. Nas assembleias, a deliberação futura nunca está predeterminada, ela resultará do processo de votação e enquanto não se passa ao momento decisivo da votação a sociedade política trabalha suas diferenças, os indivíduos fazem circular imagens e signos de aprovação e desaprovação de propostas, buscam comover e influenciar mesmo incitando paixões nos ânimos alheios. Com a votação, porém, a potência coletiva transfere-se e institui para si uma posição que antes era apenas proposta: aqueles que votaram em propostas contrárias perdidas se encontram obrigados a transferir, mesmo que a contragosto, sua potência para sustentar a decisão coletiva.

Mas é a permanência das assembleias que garante a renovação e preservação contínua da liberdade da sociedade. Como vimos, Espinosa recusa as fundações políticas que petrificam o futuro. A permanência das assembleias permite que a sociedade reelabore suas ações livremente em cada acidente ou acaso sobrevivendo da fortuna. Espinosa radicaliza o exemplo de Roma? As assembleias a que Espinosa se refere são as cortes ou estamentos que, na política feudal, reuniam-se em períodos enormes, décadas e séculos, apenas quando chamados pelo Rei? Ou refere-se à estrutura federada de municípios e províncias das Sete Províncias do Norte?

O importante é frisar o sentido da argumentação. O exercício colegiado das magistraturas da Cidade e a abertura permanente das assembleias consiste em poderosa maneira de conservar a liberdade política precisamente porque inaugura um movimento pela qual a potência social, pela mediação das instituições políticas, trabalha sua desunião e abre para todos os grupos e classes em conflito a oportunidade de agir politicamente para convencer a maioria da utilidade de suas posições e para convencer a maioria a transferir potência para construir suas propostas. Esta abertura periódica do trabalho político com os conflitos é inseparável de um outro momento que é o seu avesso periódico, qual seja, o momento da votação e da deliberação coletiva. A partir do resultado da votação, estabelece-se o consenso: mesmo indivíduos e grupos contrários à posição aprovada passam a transferir sua potência para construí-la e conservá-la, isto é, passam a agir no sentido decretado pela potência coletiva.

hegemônico para as gerações futuras. A ação livre é a única forma de ação que institui necessariamente a política da liberdade.

A passagem entre os dois momentos da ação política das assembleias é o que realiza o consenso real, pois assim que as deliberações políticas sustentadas pela potência coletiva são sancionadas, instaura-se novamente o seu avesso que é o momento de discussão e trabalho com os conflitos. Ora, esta reavaliação periódica das decisões coletivas impede a petrificação das decisões e instituições coletiva, já que a própria potência social poderá seja revogar uma deliberação de assembleias anteriores, seja a consolidá-la, seja construir outras instituições por uma nova deliberação.

“Mostramos que no *imperium* democrático (que se aproxima maximamente do estado natural) todos pactuam agir a partir do decreto comum, mas não pensar e julgar; isto é, como os homens jamais podem ter as mesmas opiniões, compactuaram que tivesse a força do decreto somente o que fosse decidido pela maioria dos sufrágios, mas que reteriam durante sua vigência a autoridade de aboli-lo caso chegassem a uma decisão melhor. E assim quanto menos se concede a liberdade de julgar aos homens [*libertas judicandi*] tantos mais eles se afastam do estado natural e, conseqüentemente, tanto mais violentamente são dominados.”³⁸⁴.

A liberdade política da República³⁸⁵, assim, coincide com a liberdade da própria potência social: a ação livre da sociedade é a garantia mais segura para a liberdade do Estado e, reciprocamente, a liberdade política da República é a garantia mais segura para a liberdade natural ou expansão da potência social.

A República livre deixa as instituições abertas à mudança. Assim, cidadão algum tem o poder, enquanto cidadão privado, como tinha o rei na monarquia, de sancionar as leis civis, de decretar quais leis civis são válidas e devem ser respeitadas. Este poder cabe precisamente ao poder soberano do Estado que não se confunde com a pessoa ou o direito privado de ninguém. Mas, reciprocamente, na República livre³⁸⁶ todo cidadão, enquanto

³⁸⁴ **Spinoza, Baruch.** *Idem.* XX, §14. Página 648. (10-18).

³⁸⁵ “Se entendermos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto *virtuosismo*, pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem por fim ao grande livre da história humana.” **Arendt, Hannah.** *O que é liberdade?* In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo, Perspectiva, 2005. Página 201.

³⁸⁶ “A desunião não apenas preservou a independência de Roma, ela estabeleceu sua liberdade, ou seja, um regime, tal que o poder não pode ser tomado por um homem e nem por uma facção. O regime da liberdade aparece como o regime mesmo da lei; ou, rigorosamente falando, como aquele em que as leis estão

indivíduo ou homem privado, tem o poder de propor mudanças institucionais aos concidadãos. Para a transformação das instituições, não basta o desejo de um indivíduo ou de um grupo social: a potência social como um todo deve instituir a nova lei e o poder soberano do Estado apenas ratifica ou sanciona a lei que a potência do social se põe a conservar. Somente a aprovação ou desaprovação coletiva pode fazer com que o Estado sancione ou não a proposta de alteração das leis ou das instituições.

Nas teorias constitucionalistas de Suarez e Hobbes, o poder de instituir as leis é alienado, na fundação por contrato, para alguns indivíduos que detém o poder do Estado, de tal maneira que todos os outros indivíduos da sociedade, uma vez fundado o Estado, não podem mais senão obedecer às leis. Assim, com a fundação política, o consenso é previamente estabelecido e o dissenso para sempre vedado.

Para Espinosa, ao contrário, o poder de instituir as leis jamais pode ser totalmente alienado pela sociedade que funda o Estado. O poder de instituir as leis humanas [*leges condendi*] pertence sempre à sociedade e a necessidade dos conflitos sociais conduz a reconhecer a necessidade dos dissensos. As deliberações coletivas, assim, constituem não apenas a *fundação* em um passado remoto, mas a fundação permanente do poder soberano do Estado. A potência social livre produz instituições que se conservam enquanto esta liberdade coletiva reproduzir a atividade coletiva que as institui. Sem a liberdade instituinte, as instituições livres perdem o poder de se conservar e por isso é que o Estado ou República livre, como instituição social, só persevera na existência se a sociedade livre que lhe institui reproduzir-se pela expansão das liberdades individuais [*extendere libertates*].

A democracia é a essência que preferi definir, escreve Espinosa no capítulo XVI, já que o *imperium* democrático é o que mais se aproxima da liberdade que a Natureza concede a cada um e nele a transferência de potência, conjuntamente feita por todos, jamais é tal que o Estado, cujo poder resulta desta transferência, lhes impeça participar das decisões públicas em que seus diretos civis estão implicados. A democracia é o *absolutum imperium*, ou seja, o império absoluto da liberdade e para pensá-lo a geometria política do *Tratado Teológico-Político* distingue ao menos três registros de liberdade

relacionadas com o seu fundamento.” **Lefort, Claude.** *Le travail de l’œuvre Maquiavel*. Editions Gallimard. Paris, 1986. Página 475.

política: a liberdade da sociedade ou democracia social, a liberdade do Estado e a liberdade individual dos cidadãos.

A liberdade da potência social é autonomia de fazer sua própria história, pela mediação das instituições que engendra para si e, sobretudo, pela mediação política do Estado que engendra para si. O Estado não impõe aos indivíduos senão as leis que a própria potência social determina e o Estado livre é aquele cujas instituições estão perpetuamente abertas às retificações e propostas determinadas pelos movimentos que surgem da potência social sociedade. As leis civis permanecem sempre abertas às retificações e modificações. O Estado livre não é a propriedade privada de grupos de sacerdotes ou militares que impõem leis civis por propagação do medo como se fossem mandamentos divinos intocáveis que impediriam a participação dos outros componentes da sociedade nas deliberações do Estado. Como a abertura à participação de todos os concidadãos é uma propriedade de todas as suas instituições, a democracia engendra o Estado livre que, em vez da tentativa de controlar os movimentos da sociedade, está perpetuamente aberto para que ela mesma constitua a sua história.

Como, no entanto, esta democracia social não se faz senão pela mediação do Estado, como não se liberta dos fantasmas teológico-políticos que lhe bloqueiam a livre criação de sua história senão pela mediação do Estado livre que engendra para si, ela não se produz sem que a liberdade para as iniciativas individuais de cada cidadão também não se produza. O registro da liberdade individual de cada cidadão, no entanto, nunca pode ser total, pois só é uma instituição democrática se for mediada por leis civis efetivamente válidas para todos. Este registro, como lemos no capítulo XX, para Espinosa deve ser, antes de mais nada, o registro do direito civil com que o Estado democrático garante liberdade de pensamento para seus cidadãos. Ora, esta liberdade de pensamento do indivíduo não é o livre-arbítrio, a imagem da liberdade que nasce da indecisão quando se oscila entre duas opiniões. Na nova ontologia de Espinosa, liberdade é um conceito de designa uma *praxis*, ou seja, uma prática autônoma. A liberdade de pensamento uma liberdade ética de produzir suas próprias ideias e afetos, ou seja, liberdade ou potência de auto-regulação dos próprios desejos para fazer sua própria história individual, ser senhor de sua própria existência [*sui juris*].

A liberdade da potência coletiva, liberdade pela qual faz sua própria história,

portanto, não anula, mas, pelo contrário, exige que os indivíduos tenham, cada qual para si, a liberdade de autorregular seus próprios desejos e fazer sua própria história. As paixões sempre serão particulares e como elas são constitutivas da natureza humana, elas entram na definição de todo e qualquer regime político definido pela geometria política que, como dirá depois Espinosa no *Tratado Político*, não foi talhada para forjar quimeras e utopias, mas regimes ancorados na experiência da paixão nos homens.

Os desejos e paixões da natureza humana também entram na definição da democracia, mas modificados pelas instituições do Estado livre. Para garantir a liberdade como um direito civil de todos os cidadãos, a República livre deve ter o poder de ameaçar e punir a ambição daqueles que, não contentes com sua própria liberdade, se esforçam por subjugar outros cidadãos. Espinosa se refere, no capítulo XX, explicitamente aos moralistas teólogos e entusiastas supersticiosos que desejavam impor a sua moral triste aos outros concidadãos e que atentavam assim contra a liberdade dos outros.

O Estado livre, no capítulo XX, se dispõe à repressão violenta da ambição, não de todos, mas daqueles cujo desejo se torna imoderado a ponto de animar práticas violentas³⁸⁷ contra as liberdades civis dos outros. A ambição, assim como toda paixão, continua operando nos indivíduos em todos os regimes. Tanto na monarquia como na aristocracia, nem toda ambição que subjuga é coibida, nem toda violência que escraviza e torna os homens sob o comando de outros [*alterius juris*] é coibida, já que os governantes, em ambos, podem usar o Estado para consolidar sua ambição sobre os súditos que ficam, por medo, sob o império de seus senhores. Na democracia, porém, a abertura das instituições à participação impossibilita que sejam apropriadas para uso privado de ambiciosos que utilizariam o Estado como máquina de dominação dos súditos

³⁸⁷“As outras opiniões, a saber, aquelas que não envolvem um ato [*actum non involvunt*] de ruptura do pacto, vingança, cólera, etc..., não são sediciosas, a não ser em uma República corrompida em que supersticiosos e ambiciosos [*superstitiosi et ambitiosi*] que não suportam os homens livres, angariaram tanta fama que para a plebe têm mais autoridade que os próprios poderes soberanos [*summarum potestatum*].” **Spinoza, Baruch.** *Idem.* XX, §9. Página 640 (28-30) e 641 (1-2). Na República livre, que sustém um pacto democrático, estes supersticiosos e ambiciosos rompem as cláusulas do pacto e se tornam inimigos públicos, já que, como vimos, o pacto democrático sustentado pela República livre concede a todos a liberdade de pensar, julgar e opinar, mas não a liberdade de suscitar e elaborar ações contrárias às liberdades alheias. As ações que visam tolher ou alienar as liberdades alheias, assim, tornam os indivíduos ambiciosos e supersticiosos verdadeiros criminosos, infratores das leis e sujeitos às penalidades impostas pela República livre cujo poder é posto em defesa dos direitos civis da maioria.

para direcionar segundo seus apetites todos os movimentos da história da sociedade. Como as instituições políticas se abrem à participação de todos, os ambiciosos jamais podem excluir do poder político os concidadãos que desejariam ver indefesos para dominar.

Vimos, ao estudar o capítulo XVI do *TTP*, que a ambição é a principal causa, entre os desejos e paixões que constituem a natureza humana, das violências recíprocas entre os homens, ou seja, das relações sociais violentas que são sempre relações de dominação, relações em que uma potência humana é forçada a se alienar para um outro que lhe domina por medo e que o poder do Estado é gerado naturalmente por esta lógica das paixões ambiciosas, já que sem o Estado as relações de dominação conduziriam os homens à destruição recíproca.

Na República livre, esta lógica da ambição ainda opera, como em todo regime político, mas é determinada a se constituir de outra maneira. Como os indivíduos só perseveram na existência pela obediência das leis civis, como só realizam seus desejos e paixões se estiverem de acordo com as leis civis, a lógica da ambição passa, na democracia, a ser realizada pela mediação da liberdade política individual como direito civil de todo cidadão. Ora, esta liberdade de governar e não ser governado que é uma propriedade de cada indivíduo só é efetivamente garantida se o Estado livre tiver poder para garanti-la a todos os cidadãos da sociedade não a um só e nem a alguns apenas e, portanto, se tiver poder para punir as práticas violentas de dominação alheia. Este é o sentido do estender-se das potências individuais conjuntamente com o estender-se da potência social e do poder da República.

Acima dissemos que todos os clássicos da política moderna procuraram pensar, como numa noção que lhes era comum, o desejo como motor das ações e paixões políticas. Verifiquemos agora como Maquiavel, Hobbes e Espinosa tratam da ambição que é o desejo insaciável de glórias e poderes. Todos eles reconheciam a ambição desmesurada como o desejo próprio da nobreza feudal que combatiam.

Se pensarmos com Maquiavel a divisão constitutiva de todo corpo social, concluiremos que o desejo de não ser dominado determina certamente a ambição que é o desejo dos grandes. Maquiavel descreveu a natureza da ambição dos grandes, ela é desejo insaciável que só aumenta com novas conquistas e, enfim, se expande subjugando a tudo

e a todos a menos que encontre em seu caminho uma oposição, um poder que seja mais forte e contrário. A oposição nasce na outra classe que constitui o corpo social dividido, mas não apenas, ela nasce como o desejo avesso ao desejo de dominar que é desejo de não ser dominado: trata-se do desejo negativo que, para Maquiavel, consiste na melhor guarda para a liberdade da República. Com efeito, no exemplo de Roma, as instituições que garantiram a liberdade da República foram engendradas para conter a ambição dos grandes e surgiram do desejo de não ser dominado, do desejo negativo de liberdade que animou a atividade da plebe e determinou a atividade do patriciado.

Hobbes, igualmente, descreve a ambição como um desejo insaciável de mais e mais poder, como vimos na análise do mau infinito de Leo Strauss. Para Hobbes, que combatia as ambições da nobreza feudal e, mais particularmente, do clero, a estratégia política para bloquear as ambições não é a criação de magistraturas que garantam uma participação cada vez maior dos plebeus nas decisões políticas, mas, pela lógica contrária, a redução máxima da participação política a uma só magistratura que concentra todo o poder soberano: somente o príncipe ou o rei, na cabeça do Estado, teria o poder suficiente para amedrontar os poderosos e frear as ambições do clero.

Espinosa certamente está mais próximo de abraçar a posição de Maquiavel, mas ele o superou em um ponto preciso. O desejo positivo dos grandes e o desejo negativo do povo se determinam mutuamente porque são os humores contrários do corpo social, mas o que aconteceria se a roda da fortuna girasse e jogasse os patrícios para o chão no mesmo movimento que alçasse a plebe ao estatuto de classe dominante? Os antigos plebeus dariam vazão à sua ambição e o seu desejo positivo de dominação se realizaria precisamente pela submissão do antigo patriciado e os antigos patrícios, por sua vez, teriam suas ambições não apenas reprimidas, pois passariam a desejar não ser dominados, passariam da ambição ao desejo negativo de liberdade. Os ciclos históricos seriam como o *eterno retorno do mesmo* na cosmologia estoica, nenhuma ação livre poderia quebrar estes ciclos e instaurar as diferenças, os homens estariam sempre divididos entre a ambição de dominar e o desejo de não ser dominado. Que diferenças se poderia esperar das alternâncias entre as classes? Não se poderia a partir destes ciclos concluir que a dominação de classe é necessária, já que a libertação da classe dominada não significaria jamais a instauração de uma liberdade afirmativa, mas sim um novo regime em que os

antigos oprimidos se tornariam os mais novos opressores? A única saída para a liberdade seria a política da liberdade negativa que produz instituições negativas com poder suficiente para conter, como um dique, os avanços das ambições dos grandes? A política de Maquiavel, com todos os seus méritos, acaba por formular um impasse que talvez não fosse sequer percebido pelos homens do Renascimento³⁸⁸, que ainda pensavam com a cosmologia clássica, mas que certamente se tornou perceptível a partir da nova filosofia da Natureza, bem como das novas noções de história³⁸⁹ e movimento que se elaboravam.

O desejo negativo de liberdade, para Espinosa, não se converte apenas em ambição, ele pode se converter em desejo afirmativo de liberdade. A ação com as noções comuns, que consiste no estender-se da potência de pensar e na *praxis* livre com que convém a ideia verdadeira da liberdade, como dizíamos, na medida em que se transfere para as instituições e se converte em direito civil reivindicável e realizável por outros indivíduos da multidão, nada mais é que a liberdade necessária que segue as leis necessárias da Natureza e instaura, assim, uma política que não pode ser revertida em servidão, já que ela é liberdade necessária³⁹⁰. Além disso, o desejo afirmativo de

³⁸⁸“A consideração da história convence Maquiavel da imutabilidade substancial da natureza humana e dos acontecimentos humanos [*vicende umane*], onde a margem deixada pela necessidade absoluta à nossa virtude [*virtù*] é bem pequena e talvez não seja senão um fruto de nossa opinião e insuficiente conhecimento.” **Garin, Eugênio.** *L'umanesimo italiano*. Roma-Bari, Laterza, Economica Laterza, Quinta Edizione, 2008. Página 209.

³⁸⁹“A concepção histórica que foi progressivamente forjada na modernidade considera o curso dos acontecimentos como um processo sem princípio e fim determinados. É no interior dessa concepção que pode nascer a ideia de revolução como irrupção do novo na história.” **Souza, Maria das Graças de.** *Instauratio, revolutio. Docta spes*. In: *Revista Discurso*. São Paulo, 2000. Publicação do Departamento de Filosofia da USP. Número 31. Página 367.

³⁹⁰Como vimos, a liberdade é ação cujo motor é o desejo humano. O desejo de liberdade tem uma estrutura semelhante à ambição dos grandes de Maquiavel e ao desejo de poder de Hobbes: o desejo não tem limites internos, sua potência é tanto maior quanto mais se realiza. Mas se a ambição dos grandes e o desejo de poder se fazem à custa da alienação, ou seja, à custa da negação da liberdade alheia, o desejo afirmativo de liberdade, como se realiza no interior das noções comuns, segue a lógica inversa e aumenta quanto mais puder unir suas forças com outros que também realizam seu desejo afirmativo de liberdade. Isso significa que o desejo afirmativo de liberdade é uma ação inclusiva e sua realização é uma ação permanente de diferenciação sobre si mesmo, já que o aumento da quantidade intensiva do desejo implica em alteração qualitativa do afeto. A liberdade só existe como uma revolução permanente na atividade de produzir efeitos diferenciados. Como escreve Merleau-Ponty, na passagem que acima citamos, se a liberdade é fazer, o que ela faz não pode ser desfeito no instante seguinte por uma nova liberdade: o que ela faz se sedimenta e é retomado no instante seguinte por uma nova ação livre. Mas podemos dizer que a liberdade, embora sendo ela mesma um processo permanente de revolução, isto é, superação de si mesma, uma vez realizada jamais poder ser convertida em servidão? E mais: podemos passar do indivíduo ao corpo político e dizer que a sociedade livre instaura uma revolução permanente de si mesma, uma ação pela qual cada nova ação presente retoma e supera as ações passadas num processo sem fim? Podemos dizer que este processo, uma vez sustentado por uma República livre, jamais poderia ser revertido? Certamente uma instituição pode,

liberdade se estende [*extendit*] infinitamente, não à maneira do desejo de poder teorizado por Hobbes e interpretado por Leo Strauss, mas se estende infinitamente pelo apoio imanente do próprio intelecto infinito, a potência de pensar absoluta de Deus. E nesse caso, realiza com mais poder a oposição à ambição de dominar, ou seja, conserva todo o poder político de libertação do desejo negativo de liberdade³⁹¹ precisamente por ultrapassá-lo. E a intensidade de sua potência é bem maior, já que a afirmação do desejo de liberdade decorre imediatamente da potência infinita.

Ora, a ação livre não é repetição, ela só é livre se produzir a novidade e instaurar a diferença a partir dos sedimentos instituídos pela tradição. Longe da homogeneização das opiniões, o *imperium* democrático sustenta a diversidade ética radical, o direito que tem cada cidadão de autorregular seus afetos e suas ideias segundo seus próprios desejos sem ser violentado por outros indivíduos com afetos e ideias diversas.

Esta liberdade civil do indivíduo, dizíamos, não pode ser separada da liberdade do Estado e nem da liberdade da sociedade. A democracia social ou liberdade da sociedade não é o movimento da massa comandada pelos imperativos do Estado, pois se fosse alguns teólogos poderiam se apresentar como conhecedores da finalidade da história e autorizados, por uma inteligência sobrenatural, a conduzir a massa, qual um rebanho, para o tal fim. A liberdade social é o auto-movimento do corpo da *sociedade* que faz livremente sua história pela mediação do Estado livre que engendra para si³⁹². Os

ainda que sua causa geratriz seja a liberdade de alguns cidadãos, ser revertida e utilizada para a servidão se outros cidadãos, que também participam de sua geração, tiverem potência suficiente para impor suas ambições à maioria da sociedade. Em cada instituição, o que define o seu sentido imanente é a potência da maioria da sociedade. No limite, uma instituição política que não pode ser revertida em servidão é aquela em que a maioria da sociedade age por noções comuns e transfere a sua potência para o *imperium* a partir do desejo afirmativo de liberdade. Pois neste caso a ação livre da própria potência social é ela mesma a principal garantia da liberdade, mas esta ação é tão rara como é a própria beatitude para cada indivíduo.

³⁹¹ Assim como a liberdade ética e a virtude não surgem como resultado de um processo de repressão das paixões, como pregava a moral estoica e a moral da Igreja que dela se apropriou, pois é o próprio *amor intelectual de Deus* que alimenta a mente com a potência necessária para a moderação das paixões, assim também o desejo afirmativo de liberdade é o verdadeiro poder transformador da política. **EV, P42.** “A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude. E não gozamos dela porque coibimos a lascívia, mas, ao contrário, é porque gozamos dela que podemos coibir a lascívia.”

³⁹² Já verificamos como a política democrática de Espinosa, embora favorável à expansão da razão, difere radicalmente da política de racionalização forçada tanto de Hobbes como de Hegel. O Estado não controla a *sociedade* rumo a uma finalidade da história que apenas uma burocracia estatal de teóricos conheceria, seja esta a filosofia da história positivista (as etapas de Comte), seja a negativista hegeliana (as etapas de posição e pressuposição da *história* com sua *pré-história*). Em Espinosa, ao contrário, o Estado sustenta a liberdade da *sociedade* fazer sua própria história. O Estado restringe as iniciativas de todos os que queiram controlar os restantes em nome de teologias ou moralismos, ou seja, de todos os que ponham em risco a

indivíduos na potência coletiva são livres à medida que fazem sua própria história e realizam seus desejos individuais pela mediação das instituições.

Quanto mais indivíduos se tornam livres, isto é, fazem de sua história individual a afirmação da sua liberdade transferida para o interior das instituições comuns do *imperium*, tanto mais a sociedade se torna livre e, reciprocamente, quanto mais a *sociedade* tiver potência para retificar e adaptar as instituições comuns, sobretudo para participar das decisões do Estado, tanto mais cidadãos terão o direito civil de exercer sua liberdade³⁹³. Esta lógica de instituição recíproca entre liberdade individual e liberdade da *sociedade* pela mediação das instituições comuns do *imperium* é o processo de transformação das relações sociais e instauração da potência livre que faz a diferença na história.

A ação livre realiza a síntese entre a gênese ontológica e a gênese histórica e assim abre, no seio da tradição, um caminho para as diferenças, um porvir que não pode ser previsto e nem predeterminado, pois será produzido pela ação livre dos que abraçarem a instituição. O discurso livre de Espinosa ecoa pelos séculos mesmo nos corpos dos que não querem ouvi-lo e cada definição que lhe sustém é um gesto livre de um zeloso trabalho que transforma as palavras em corpo glorioso de um pensamento que compreende sua gênese histórica em coincidência com sua gênese ontológica.

livre criação que a potência social faz de sua própria história. Ora, a pretensão racionalista de deter um conhecimento de finalidades futuras, ainda que se ponha contra a racionalidade teológica, como fizeram Comte e Hegel, guarda algo das ambições teológicas e do imaginário profético de outrora. O Estado livre não é controlado por profetas, teólogos ou filósofos: o poder é antes vazio e aberto à participação de todos e, sobretudo, ele não impõe leis acerca das opiniões e conhecimentos, como não cansa de dizer Espinosa no capítulo XX, mas apenas sustenta as leis civis que permitem à própria *sociedade* se autoregular, não imediatamente, mas pela mediação das instituições democráticas que ela cria para si.

³⁹³ A liberdade natural como direito natural é um desejo. A realização da liberdade natural é a realização do desejo afirmativo de liberdade que, como vimos, se faz no interior das noções comuns e segue, assim, uma lógica de expansão dos laços sociais e de inclusão social. Quanto mais se estende a sociedade de indivíduos

Conclusão.

que afirmam o desejo de liberdade pelas noções comuns, tanto mais cada indivíduo estende a potência do seu desejo de liberdade.

O sentido da liberdade de pensamento sustentada pelo discurso político de Espinosa é outro em face da tradicional tese da liberdade como “livre-arbítrio”³⁹⁴ e a origem deste outro sentido encontra-se nos fundamentos do jusnaturalismo, mais precisamente, na definição do direito natural de Deus e da *ratio* que permite pensar e dizer que todas as potências humanas, sociais e políticas são proporcionais ao *estender-se* da potência livre de Deus, isto é, são potências de aumento ou diminuição da liberdade que é a natureza mesma de toda potência finita enquanto obra imanente da essência de Deus.

Esta transformação do conceito de liberdade humana é acentuada no capítulo XVII, notadamente em sua abertura, quando Espinosa elabora sua crítica da política absolutista e afirma que a sua definição de democracia é uma teoria que pode convir cada vez mais com as práticas, ou seja, que as liberdades individuais e sociais podem *estender-se* cada vez mais com a simultânea expansão das práticas individuais e sociais livres. A definição do *imperium* democrático, nas palavras de Espinosa, *cum praxi convenire debet*, assim como a ideia verdadeira *cum suo ideato convenire debet*.

A realização da liberdade é a única ação que garante, com toda a necessidade da Natureza, uma política libertária. Há formas de resistência à opressão que não passam pela afirmação da liberdade, mas pela recusa da servidão, pelo ódio aos poderosos, pela indignação contra a exploração alheia, pela ironia que machuca com ditos. Estas formas negativas do desejo de liberdade e as paixões tristes que elas envolvem, porém, nunca terão poder suficiente para derrotar as ambições dos grandes que se expandem pela alienação, pela negação das liberdades alheias, pela sucção de parcelas das potências alheias.

A realização do desejo de liberdade instaura uma resistência ativa, penetra no interior do instituído e o indivíduo livre transfere-lhe uma potência instituinte que

³⁹⁴“A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade. Não estamos aqui às voltas com o *liberum arbitrium*, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má, escolha predeterminada pelo fato de ser bastante discutida antes da operação (...) Para que seja livre, a ação deve ser livre, por uma lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível” **Arendt, Hannah**. *O que é liberdade?* In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo, Perspectiva, 2005. Páginas 197 e 198.

ultrapassa em muito a sua própria potência, ainda que seu ânimo esteja repleto de fortaleza [*fortitudo*], pois uma vez instituída a potência livre que foi transferida para a instituição se transforma num poder libertador que imana na instituição e que, por isso, poderá despertar nos outros indivíduos que fazem uso da instituição não apenas a ciência do que foi instituído, mas a potência instituinte da liberdade e seu poder de transformar as instituições.

A ação livre não se faz *ex machina*, não se opõe absolutamente ao está instituído, ela antes transfere uma potência afetivamente determinada para seu interior e o transforma numa instituição que não oculta, mas evidencia a potência social que lhe institui e, em última análise, que evidencia a potência substancial como fonte e causa necessária de toda ação livre. Este é o sentido da livre-necessidade que se exprime nas instituições.

No *imperium* democrático, a *ratio* que é comum a todas as instituições e lhes faz proporcionais nada é além da potência livre que se transfere para as instituições e se transforma em poder instituído de libertação, ou seja, que se torna liberdade política na República livre³⁹⁵. E a *ratio* comum às ações instituintes tanto de cada indivíduo quanto da sociedade é precisamente a potência livre, isto é, a liberdade que a Natureza concede a cada indivíduo³⁹⁶ como seu direito natural inalienável.

Mas como na política de Espinosa não há mitologia da fundação da República livre e nem sonho utópico de uma natureza humana que não tivesse seus desejos determinados por paixões, este trabalho instituinte é permanentemente posto à prova pelos conflitos sociais e individuais e as diferentes instituições do *imperium* sempre envolvem potências diferentes que podem transformar a instituição em poder de opressão.

Por isso é tão importante pensar na regra de imanência que mostra os vínculos

³⁹⁵“Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação.” **Arendt, Hannah**. *O que é liberdade?* In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo, Perspectiva, 2005. Página 192.

³⁹⁶ Há diversas modalidades de individualidade. Também a sociedade é uma individualidade. Vittorio e a transindividualidade. Em vez de antropomorfizar a sociedade e imaginar o corpo social em analogia com o corpo humano, como fez Hobbes para se por ao imaginário corporativo e cristológico do medievo, Espinosa faz o contrário. A partir de uma redefinição da individualidade e do direito da Natureza, pensa uma *ratio* comum entre as individualidades naturais diversas.

entre a história e a definição da potência singular³⁹⁷. Com efeito, este vínculo evidencia que a ciência intuitiva da política também não é uma determinação completa, que ela só faz sentido se permanentemente posta à prova pela prática ao mesmo tempo em que põe à prova cada instituição, que a interrogação intuitiva das instituições é um cuidadoso trabalho de avaliar, em cada instituição particular, o seu poder de *contrair* ou *estender* a potência livre dos indivíduos e da sociedade.

Postular um princípio ou um fim absoluto para a instituição das liberdades individuais e sociais na democracia seria o mesmo que postular a abolição da liberdade, ou seja, seria desejar instituir no presente poderes que impediriam no futuro as ações livres e transformadoras das instituições. A tese de que a definição de democracia, no capítulo XVI, sempre poderá convir mais e mais com as práticas implica também reconhecer que na prática muitos poderes internos ao *imperium* se convertem em poderes de alienação, em obstáculos à expansão das liberdades e que, portanto, a única garantia para a democracia é a incansável afirmação da potência livre e não a resignação perante as dificuldades.

As ações livres são diferenciadas de acordo com as diferentes instituições a que se transferem e não se limitam à lei e à República. Com efeito, Espinosa expõe, em diversos momentos do *Tratado Teológico-Político*, o seu trabalho cuidadoso com a língua que é uma instituição ambivalente, pois por meio dela os indivíduos podem tanto realizar sua liberdade como se alienar na servidão.

Na abertura do capítulo XX, em que expõe as propriedades da República livre que garante por lei a liberdade dos cidadãos, Espinosa indica para seus leitores que a questão da liberdade e do saber, na democracia, passa pela questão das relações entre linguagem e poder.

“Se fosse tão fácil mandar nos ânimos como é mandar nas línguas, qualquer um reinaria seguro e nenhum *imperium* seria violento. Pois cada indivíduo [*unusquisque*] viveria conforme ao engenho dos governantes [*imperantium*] e apenas conforme aos decretos deles julgaria o que é verdadeiro e o que é falso, o que é bom e o que é mal, o que é igualdade e o que é desigualdade. Mas, como já observamos no

³⁹⁷ A teoria da definição real como definição da potência singular é uma elaboração original que difere da elaboração de Hobbes precisamente por incorporar na definição de cada potência singular não apenas os

princípio do capítulo XVII, não é possível que o ânimo de alguém esteja absolutamente sob o poder de um outro [*alterius juris*]]”³⁹⁸

A língua consiste numa instituição social que, relacionada às outras instituições do *imperium*, pode ser facilmente controlada. Espinosa mostra, em um trecho do capítulo VII que verificamos no estudo do método histórico-crítico, como os escribas conseguem dominar os escritos de uma língua, conquanto este domínio nunca seja total, pois o poder de interpretar os escritos de uma língua sempre é relativo ao poder da sociedade sobre a língua. Os escribas jamais poderiam usurpar a soberania popular que constitui a língua como instituição de uma sociedade particular, já que o poder da instituição é a potência social mesma transferindo-se para a língua. Os sentidos das palavras não podem ser controlados pelos escribas, pois são constituídos pela potência da sociedade como um todo e são, assim, determinados pelas falas de todos os indivíduos, sejam eles letrados ou iletrados.

A interpretação dos escritos sobre a política, contudo, pode estar sob o controle de escribas. Os contemporâneos de Espinosa, no Antigo Regime, estavam acostumados com a censura: nas Monarquias Absolutistas, o controle estatal das gráficas estabelecia como regra que a impressão dos escritos estivesse sob o poder dos monarcas. Mesmo nas Repúblicas, o poder de decidir quais escritos poderiam ou não ser publicados sempre foi assediado por escribas ligados a alguma instituição eclesiástica. Os homens do Antigo Regime que lessem o texto de Espinosa não teriam dificuldades em encontrar Estados que controlavam a publicação e circulação dos discursos. Nós, contudo, que lemos os clássicos a partir das instituições políticas contemporâneas, sempre corremos o risco dos anacronismos e das ilusões retrospectivas acerca dos textos do Antigo Regime.

Espinosa demonstra com seu discurso que há também uma ação livre na instituição da língua: transferir potência livre ao utilizar a língua é sedimentar um sentido que, ao ecoar nos leitores, desperta neles o desejo de agir e realizar “a liberdade que a Natureza concede a cada um”.

movimentos qualitativamente diferenciados em que se exprime a quantidade infinita, mas também os afetos determinados em que se exprime a ideia verdadeira da potência definida.

³⁹⁸ **Spinoza, Baruch.** *Tractatus Theologico-Politicus*. Texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF, 1999. **XX**, §1. Página 632 (1-7).

O discurso livre é aquele capaz de proferir de seu próprio interior o que o torna possível e o que o tornaria impossível – é, simultaneamente, *discurso e contradiscurso*. Revela, ao mesmo tempo, as operações intelectuais e afetivas que sustentam o movimento do verdadeiro e as maquinações imaginárias que acionam dispositivos para o exercício dissimulado da autoridade. A obra espinosana não é apenas um lugar onde se fala sobre o poder e sobre a autoridade, mas um lugar onde *falar já é um ato de liberdade*, pois a forma dessa fala/escrita é uma tomada de posição quanto ao poder e a liberdade em seus vínculos com o saber.”³⁹⁹

O discurso político de Espinosa faz sentido menos como um conjunto de teses fixas que deveríamos repetir do que como uma maneira de engendrar e estruturar um sentido livre para a experiência política. Pela análise das articulações internas do discurso elaborado com a redação do *Tratado Teológico-Político*, buscamos verificar como Espinosa elaborava uma *scientia intuitiva* da história política de seu tempo e como ele pensava que o trabalho de elaboração de seus escritos e ideias políticas sobre a democracia pudesse ser uma necessária ação de instituição da liberdade.

No primeiro capítulo, examinamos o método-histórico crítico para verificar de que maneira o próprio Espinosa pensa a relação de sentido entre a linguagem e a história política. Vimos que Espinosa elaborou um método filológico para apreender o *verum sensum* das Escrituras. O método filológico conduz à inteligência do *verum sensum* pela compreensão de distintos modos de produzir sentido nas escritas e falas de uma língua. Esta compreensão envolve a definição da língua, pois estes distintos modos de dizer e falar são formas instituídas de produzir sentido, modos sociais de dizer e falar através de uma língua particular.

A potência que se transfere para a língua não é decerto uma potência una e abstrata, mas uma potência social constituída pelos conflitos entre classes de indivíduos cujos desejos são afetivamente determinados por paixões e por ações. Os indivíduos e a própria sociedade se exprimem na língua particular que instituem, isto é, a língua particular como um poder instituído envolve as potências dos indivíduos se transferindo para as falas e os escritos que, assim, não são nada outro que o desenvolver das potências

³⁹⁹ **Chauí, Marilena.** *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo, Editora Brasiliense, Primeira Reimpressão, 1999. Página 97.

afetivamente determinadas pela instituição.

Este é o *verum sensum* que circula em uma língua particular e este circuito social do sentido imanente envolve, conjuntamente com a própria língua em uso: (a) o corpo dos usuários da língua; (b) a *potentia* da sociedade formada pelos usuários; (c) o *imperium*, isto é, todo o conjunto das instituições outras que a língua.

Embora seja um poder particular inteligido por uma definição particular afirmativa, a língua é também, considerando a potência social como um todo, deduzida como uma *propriedade* do corpo da sociedade e nesse registro de compreensão é que buscamos o sentido dos textos políticos de Espinosa, pois é através da língua e por sua relação com a língua que as outras instituições particulares da sociedade serão ditas e pensadas. Podemos concluir que a relação entre filologia e política, tal como é concebida por Espinosa no método histórico-crítico exposto no capítulo VII, permite compreender como a estrutura do discurso de Espinosa, enquanto discurso político, estabelece suas relações com o contexto social e político na história.

No segundo capítulo, analisamos a noção de história natural como método nos textos de Francis Bacon. No estudo da *Instauratio Magna*, descobrimos que o método de Bacon é elaborado para conhecer, a partir da experiência, as “*formas*” não dos corpos individuais, mas das *naturezas simples* que determinam as operações de todos os corpos individuais. Por exemplo, em vez desta ou daquela nota em particular, o método ensina a apreender o movimento que articula internamente estas notas numa sonoridade determinada: este movimento sonoro é a “forma” de uma *natureza simples*, qual seja, o som. Em vez desta ou daquela sensação de quentura, o método ensina a apreender o movimento expansivo que se faz nos corpos aquecidos e que é a “forma” de uma natureza simples: o calor. De acordo com Bacon, estas *naturezas simples* que são universais [*catholicas*] e eternas [*aeternas*] na Natureza e presentes nas operações realizadas por todos os corpos individuais não são nada além de conjunções de naturezas simples diversamente determinadas.

O método da história natural de Bacon, assim, serve para fundar uma filosofia da Natureza que reconheça, como dados naturais necessários, as naturezas simples, ou seja, os sensíveis infinitos e eternos. E como as “*formas*” que determinam as particularizações das *naturezas simples* são movimentos, a filosofia da Natureza fundada na história natural

de Bacon reconhece movimentos particulares qualitativamente determinados, movimentos que só fazem sentido como “*formas*” que informam e transformam os sensíveis de seu interior. Vimos, por fim, que para fundar uma filosofia da Natureza na história natural Bacon recomendava exprimir as “*formas*” elaborando um discurso com uma nova lógica, um *novum organum* que as enunciasses através de definições para o intelecto.

No terceiro capítulo, analisamos a noção de história da Natureza empregada por Espinosa no capítulo VII do *Tratado Teológico-Político*. Mostramos que um estudo crítico da filosofia natural de Bacon foi empreendido por Espinosa e exposto nas cartas a pedido de Oldenburg. O problema não estava na história natural como método, mas na maneira como Bacon pensava a relação do intérprete com os dados da história. Espinosa indica na crítica à doutrina do erro de Bacon o que nele havia de resquício da teologia e, mais precisamente, da *metaphysica specialis* e suas teses sobre a natureza da alma humana e de suas faculdades.

Com efeito, o intérprete da Natureza percebe os mesmos dados naturais sob três perspectivas diversas e simultâneas: pelos sentidos, o intérprete apreende os corpos individuais; pela memória, sobretudo auxiliada pelas tábuas, o intérprete apreende os movimentos qualitativamente diferenciados dos corpos; pelo intelecto, o intérprete apreende estes movimentos como “*formas*” de naturezas simples, ou seja, leis da Natureza que articulam internamente os sensíveis universais e eternos que quaisquer intérpretes sempre encontrarão na Natureza. Dessa maneira os corpos individuais percebidos pelos sentidos passam a ser *inteligidos* como determinações particulares de naturezas simples conjugadas.

Espinosa questiona a maneira de pensar a inserção do próprio intérprete da Natureza na história e, mais precisamente, a maneira como Bacon assentou suas teses sobre a natureza do intelecto que apreende as *formas universais e eternas*.

No *Tratado da Emenda do Intelecto*, com efeito, Espinosa sustenta que o intelecto finito tem uma *vis nativa*⁴⁰⁰ que o faz conceber sua união com a Natureza inteira, ou seja,

⁴⁰⁰ Como na medicina do ânimo dos estoicos, Espinosa postula que a mente, assim como um corpo, tem um poder de regeneração natural e que toda perturbação e doença provém de afecções causadas por causas externas estanhas, jamais pela própria mente. A tese de que a mente humana é causa de seus erros teve uma origem história determinada e se tornou hegemônica no medievo, pelo imaginário do *pecado original*.

que esta potência necessária de conceber ideias verdadeiras é o seu vínculo interno com o intelecto infinito. Esta nova maneira de conceber reflexivamente o intelecto humano como um efeito imanente do intelecto infinito conserva o método da história natural, mas altera a maneira de pensar as relações entre o intérprete e os dados históricos. As três perspectivas diversas e simultâneas da história natural se conservam, mas se transformam⁴⁰¹: o que o intérprete da Natureza intui com o intelecto não é apenas a “*forma*” como lei necessária das *naturezas simples*, pois ele intui também as potências singulares das coisas e seus nexos internos com a essência da substância.

Espinosa demonstra como pensar a gênese das *naturezas simples* a partir do conceito de Extensão e esta gênese necessária dos sensíveis universais e necessários se exprime nas definições reais das *coisas fixas e eternas*, a que se refere Espinosa no *Tratado da Emenda do Intelecto*. Em resumo, sugerimos que a teoria da definição real do TIE, se não foi elaborada por Espinosa para oferecer, a Oldenburg e outros leitores habituados com o método de Bacon, fundamentos lógicos e ontológicos para erguer a nova filosofia da Natureza com definições que lhes permitissem pensar os movimentos a partir da própria *quantidade infinita* como essência do atributo Extensão, ao menos guarda vínculos de sentido com o método da história da Natureza tal como é apresentado no capítulo VII do *Tratado Teológico-Político*, na medida em que trata dos modos de percepção do intérprete da Natureza.

No quarto capítulo, analisamos a teoria da definição perfeita no *Tratado da*

Sobre a medicina do ânimo dos estoicos e a potência natural de regeneração da mente, verificar o proêmio do terceiro livro das *Tusculanas* de Cícero.

⁴⁰¹Espinosa distingue quatro modos de percepção no *Tratado da Emenda do Intelecto*. Os dois primeiros modos incluem as percepções que o intérprete da Natureza forma pelos signos (sobretudo a língua), pelos sentidos e pela memória, ou seja, pela *experientia vaga* entendida como concatenação das imagens. O terceiro modo de percepção, nomeado razão, concebe os raciocínios como induções científicas das causas a partir dos efeitos: não se trata, ainda, do conhecimento das propriedades comuns da Natureza. O quarto e último modo de percepção, enfim, consiste na intuição intelectual propriamente dita, pela qual o intérprete da Natureza apreende a essência singular de uma coisa pela sua gênese a partir da *quantidade infinita*. Assim como no caso da razão, também aqui na intuição a formulação de Espinosa seria transformada a partir da ontologia da *Ética*, pois nas formulações do TIE as essências intuídas não são pensadas como potências e, mais precisamente, a essência humana não é pensada como potência e desejo: o próprio intelecto finito, cuja definição é o que ficou por desejar [*reliqua desiderantur*] ao fim do TIE, define-se por um desejo, isto é, como uma ideia singular que é idêntica a uma volição singular produzida pela potência infinita do intelecto de Deus. Sobre a teoria dos modos de percepção no TIE e sua transformação a partir do momento em que passa a ser deduzida pela ontologia do necessário demonstrada no primeiro livro da *Ética*. **Teixeira, Lívio.** *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001.

Emenda do Intellecto. Pelo próprio texto do *TIE* e pelas referências na troca epistolar com Oldenburg é possível verificar que Espinosa elabora sua teoria de definição real para que as definições mantenham vínculos com a história da Natureza. Mostramos que as *definições das figuras geométricas* são distinguidas das *definições das coisas físicas reais* e que, não obstante, nos últimos capítulos do *TIE*, Espinosa conduz a pensar as figuras geométricas, elas também, como determinações da *quantidade infinita*.

Espinosa desenvolve uma crítica das definições da geometria tradicional, assinalando que as definições de Euclides enunciam as propriedades das figuras em vez de sua gênese e conduz o leitor do *TIE* a reconstruí-las pela incorporação de movimentos determinados como leis de geração das figuras. Isso significa que mesmo as definições de figuras geométricas, desde o *TIE*, já não podem mais ser confundidas com as definições da geometria clássica, porquanto podem ser compreendidas também como determinações da *quantidade infinita*. Esta distinção permite afastar as interpretações idealistas que, sobretudo a partir de Hegel, tomavam as construções de *figuras geométricas*, inspiradoras do método espinosano, como o modelo de todas as definições e a própria filosofia de Espinosa como uma construção abstrata do entendimento. Esta distinção entre *as definições das figuras geométricas* e *as definições das coisas físicas reais* é importantíssima para pensar as definições da política no capítulo XVI do *TTP*. O resultado desse percurso de análise dos textos metodológicos é a verificação das articulações internas entre o método histórico-crítico de Espinosa [*historia Naturae*] e a teoria da definição perfeita do *TIE*.

Esta articulação dos textos metodológicos nos permitiu verificar também como o discurso político de Espinosa foi elaborado a partir de uma reformulação da teoria da definição perfeita. Com efeito, ao elaborar o discurso do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa precisava explicar como os homens engendram todas as suas instituições sociais e não apenas as figuras geométricas, isto é, as instituições dos geometras. Hobbes já tinha refutado a tradicional teoria do “livre-arbítrio” e fundado a explicação da gênese das obras da arte humana pelo *conatus* como *movimento* do corpo humano. No *Leviatã*, como efeito, Hobbes pressupõe o método da história natural de Bacon, mas o que ele põe em primeiro plano é a questão do intérprete da história. Com efeito, Hobbes concebe os

movimentos, que Bacon definia como *formas*, tais como se apresentam no interior do corpo do intérprete, ou seja, como espécies diferenciadas de *conatus*. E como os intérpretes da história são a própria causa da história política, Hobbes explica a gênese da política pelo *conatus* e, mais precisamente, por espécies de movimento do ânimo: as paixões.

Se considerarmos que o *Tratado da Emenda do Intelecto* também pressupõe o método da história natural de Bacon, verificaremos que a diferença em relação a Hobbes já se desenhava com a tese dos nexos causais entre o intelecto finito e o intelecto infinito que se evidenciam pela “*forma*” das ideias verdadeiras que ambos produzem. A *vis nativa* do intelecto, com efeito, conduzia a procurar um princípio anterior às relações de movimento e repouso, um princípio imanente que explicasse a causa dos movimentos. No vocabulário da história natural, se os movimentos diferenciados são as “*formas*” que explicam as diferenciações internas de cada natureza simples, como disse Bacon, ainda era mister encontrar uma “*forma*” das “*formas*”, uma causa eficiente ou produtora que explicasse as diferenciações internas de cada movimento: circular, retilíneo, geração, corrupção, translação, rotação, etc...

Esta descoberta não é enunciada por Espinosa no campo da filosofia da Natureza, senão na medida em que fundamenta um novo jusnaturalismo. Os conceitos de potencia da Natureza e desejo humano, com efeito, surgem à medida que o intérprete da Natureza é concebido como um intérprete da natureza humana e da política no *Tratado Teológico-Político*.

No quinto capítulo, passamos a aplicar a filologia do *verum sensum* ao próprio discurso político de Espinosa, analisando as definições da política que constituem o capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*. Elas se articulam para formar a definição da essência complexa do *imperium* democrático. Buscamos indicar como o discurso espinosano, no capítulo XVI, constrói uma estrutura complexa de definições do campo político com três grandes momentos: (1) as definições que constituem o jusnaturalismo, ou seja, o direito natural de indivíduos; (2) as definições que constituem a totalidade das instituições [*imperium*] de uma sociedade, ou seja, o direito natural de uma potência social como *essentia particular*; (3) a definição de uma instituição particular, qual seja, do Estado como poder político soberano ou *summa potestas*. Mostramos que a

articulação destas definições nos conduz a apreender as articulações internas entre os termos políticos de Espinosa que, conforme às indicações de Jaqueline Lagrée, utilizava o vocabulário latino menos para reproduzir os sentidos estabelecidos do que para resignificar estes vocábulos a partir de sua ontologia. A partir de indicações de Marilena Chauí, verificamos que o *imperium* de uma sociedade é a maneira pela qual uma sociedade singular constrói sua própria história. O *imperium* não é uma instituição particular, não é o Estado, mas o movimento pelo qual a potência social afirma a si mesma por meio de suas instituições. Para designar o Estado, as palavras utilizadas por Espinosa são *civitas*, *respublica* e *summa potestas*. Com a noção de *imperium*, Espinosa conduzia seus leitores a apreender o conjunto articulado das instituições a partir da potência social que as produz e que se desenvolve por meio delas.

A partir do estudo de Vittorio Morfino, mostramos como a leitura de Maquiavel e a descoberta das noções comuns da política conduziu Espinosa a transformar a sua teoria da definição real para elaborar as definições da política. A lógica do poder e dos desejos que se desvenda pela escrita de Maquiavel conduziu Espinosa a superar Hobbes na fundamentação do jusnaturalismo: a lógica do poder passava a ser explicada não apenas pelos movimentos, mas pela potência e as definições genéticas passavam a exprimir não apenas os movimentos diferenciados que entram na definição de cada coisa, mas também as potências diferenciadas que engendram cada movimento. No caso das paixões, em cada definição entra, além de um movimento determinado do ânimo, uma expressão afetiva determinada da potência.

No sexto capítulo, analisamos ainda a estrutura argumentativa do capítulo XVI, mas agora buscando apreender os momentos da dedução que se desenvolve no interior das definições da política de Espinosa. Nosso estudo se apoiou em duas grandes leituras estruturais do capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, quais sejam, a leitura de Matheron e a leitura de Balibar. Dividimos a dedução do capítulo XVI em dois grandes momentos: (a) os fundamentos ontológicos do direito natural como *potentia*; (b) teoria do contrato e conceito de democracia.

Analisamos o primeiro momento mostrando como as definições do jusnaturalismo conduzem a pensar o direito natural dos homens a partir da potência de seus desejos. As definições do direito natural têm como sentido a expressão da gênese ontológica

necessária dos desejos e paixões. Estas mesmas definições, além disso, consistem nos fundamentos para pensar transferência de potência da potência social para o *imperium*, isto é, para pensar a produção social das instituições. Após mostrar que das próprias definições que constituem o jusnaturalismo segue que os homens produzem socialmente o conjunto articulado de instituições que Espinosa denomina *imperium*, tivemos que enfrentar uma importante questão: que sentido poderia ter a teoria do pacto social que aparece no capítulo XVI?

No sétimo capítulo, analisamos o segundo momento da dedução que constitui o capítulo XVI. Buscamos mostrar a função do discurso contratualista, suas relações com a lógica dos desejos e da potência, bem como sua relação com a concepção ontológica da democracia. Com apoio no estudo de Balibar e no estudo histórico-crítico de Laurent Bove sobre os vínculos históricos entre contratualismo e resistência nos Países Baixos contra a monarquia de Espanha, mostramos que a presença do discurso contratualista no capítulo XVI do *TTP* não pode ser compreendida como mera concessão retórica às discussões políticas seiscentistas, pois pode ser compreendida como uma instituição imaginária que, embora imaginária, não deixava de ser necessária no campo das discussões e das práticas políticas em que Espinosa buscava intervir.

Buscamos mostrar que Espinosa não reduzia o discurso contratualista a um formalismo vazio, mas o pensava como um imaginário político que, como o imaginário bíblico acerca da política, consistia em instituição com o poder de gerar efeitos políticos nos leitores e, pela intensidade afetiva das paixões do ânimo, nos rumos da sociedade. Mostramos como o discurso político de Espinosa, no capítulo XVI conduz a passar do imaginário do pacto social à definição real de democracia a partir da potência absolutamente infinita da natureza.

No capítulo oitavo, analisamos os capítulos XVII e XVIII do *Tratado Teológico-Político* para mostrar como Espinosa articula o método analítico da história e o método sintético das definições para pensar a experiência política. Verificamos, com apoio nos estudos de Balibar e de Laurent Bove, que no exame das instituições políticas dos hebreus, longe de “lamentar, condenar ou ridicularizar”, Espinosa procurou entender a gênese social e ontológica das instituições.

Mostramos que o exame histórico de Espinosa conduz à compreensão que ele

denomina *ratio administrandi imperii*: este conceito, elaborado no interior da *geometria do campo político*, de acordo com a feliz expressão de Marilena Chaui, suplanta a teoria absolutista da “razão de Estado” [*arcana imperii*]. O conhecimento sintético da história do *imperium* hebraico, assim, conduz a superar a teologia dos *arcana imperii* pela geometria política da *ratio imperii*. Espinosa põe em prática um método que examina as relações de causalidade eficiente imanente entre uma potência social particular e seu *imperium* (o conjunto articulado de suas instituições): como não há em Espinosa o postulado de um princípio unificador de uma suposta história universal, a história é sempre história do particular e Espinosa interroga cada instituição particular de uma sociedade dada para verificar em que medida aumenta e em que medida diminui a extensão das liberdades individuais e coletivas, ou seja, em que medida aumenta ou diminui a extensão da *potentia*.

Que maneira de interrogar a experiência política é instituída pelo discurso de Espinosa? Trata-se de interrogar cada instituição de uma sociedade dada para verificar em que medida ela aumenta ou diminui o *estender-se* das liberdades individuais e coletivas. E para realizar esta interrogação, o método recomenda partir da história de cada instituição particular e elaborar, em seguida, a definição desta mesma instituição particular como um efeito imanente da potência social: o conhecimento sintético permite relacionar cada instituição definida à totalidade das instituições particulares que se articulam na constituição do *imperium* da sociedade dada.

O *imperium* dos hebreus é definido como teocrático e apreensão da sua *ratio administrandi imperii* permite pensar como a potência social particular dos hebreus produzia e utilizava as suas mais diversas instituições (língua, costumes, rituais, economia, leis e Estado). A *ratio administrandi imperii* é a noção comum que permite pensar as articulações necessárias entre a definição do *imperium* e as definições particulares de cada instituição particular dos hebreus. Ela é a noção comum como *ratio* que exprime a racionalidade imanente das propriedades comuns aos corpos políticos e permite, assim, uma política comparada entre as sociedades particulares pelo que elas têm de comum.

No nono capítulo, tratamos da *ratio administrandi* de um *imperium* democrático e que ela consiste, essencialmente, na expansão da liberdade natural dos indivíduos, da

sociedade e da própria República. Com outras palavras, no *imperium* democrático há um estender-se proporcional das potências nos três campos que foram definidos pelo jusnaturalismo do capítulo XVI, quais sejam: (a) o direito natural dos indivíduos, ou seja, seus desejos; (b) o direito natural das sociedades, ou seja, seu *imperium*; (c) o direito natural de uma República, ou seja, seu poder.

Partindo da afirmação de Espinosa, no capítulo XVI, de que o *imperium* democrático é o mais natural por se aproximar mais da liberdade natural que a natureza concede a cada um, podemos examinar as diferenças entre *ratio administrandi do imperium* teocrático e a *ratio administrandi do imperium* democrático, ou seja, entre as propriedades comuns de um conjunto articulado de instituições teocráticas e as propriedades comuns de um conjunto articulado de instituições democráticas.

Esta diferença reside não apenas na natureza das instituições, mas também na maneira pela qual a potência social como um todo e cada indivíduo transferem sua potência ou direito natural para as instituições, isto é, na maneira individual de fazer a transferência de potência para as instituições e se realizar naturalmente por meio desta transferência. Com apoio na tradição de intérpretes que evidenciam os pressupostos ontológicos da política de Espinosa e os fundamentos jusnaturalistas de seu pensamento democrático (Matheron, Balibar, Marilena, Bove), mostramos como, nos capítulos finais do *Tratado Teológico-Político*, a questão da transferência de potência para as instituições permite ao escritor e ao leitor filósofo, pelo questionamento do texto enquanto discurso de uma língua instituída, compreender por sua lógica interna ou *ratio* as outras instituições do *imperium* e verificar como algumas instituições determinam os indivíduos a transferir sua potência afirmando sua liberdade natural, ao passo que outras instituições coagem os indivíduos a transferir sua potência de maneira a aliená-la.

Espinosa interroga a instituição do Estado [*summa potestas*] e busca verificar como ele opera quando promove a expansão das liberdades individuais e coletivas e como ele opera quando promove a retração das liberdades individuais e coletivas. Ao analisar o Estado teocrático descrito nas histórias do Velho Testamento, mostra suas relações com as outras instituições que constituíam o *imperium* hebraico e mostra como o Estado teocrático, buscando controlar todas as instituições, gerou uma retração das liberdades individuais e deixou a potência social tão fraca que a sociedade dos hebreus

foi facilmente dominada e destruída na Antiguidade. A análise da particularidade histórica dos hebreus permite transcendê-la rumo à apreensão, por definição, da essência e das propriedades do Estado teocrático para demonstrar como esta forma de Estado necessariamente funciona bloqueando a extensão das liberdades individuais e conduzindo a sociedade à ruína. Outra é a essência do Estado livre [*respublica livre*], que se apoia na expansão das liberdades individuais e sustenta o fortalecimento econômico, artístico e científico de toda a sociedade. Para dar um exemplo histórico deste fortalecimento econômico, artístico e científico, Espinosa se refere à sua querida Amsterdã.

A questão da *transferência* de potência para a construção do poder político ganha uma outra significação a partir do momento em que Espinosa a repõe. Como segue das definições da política que essa transferência é *necessária*, Espinosa não se ocupa com a montagem de uma teoria abstrata que mostrasse como juntar as potências individuais de tal maneira que pudessem montar um mecanismo político cujo poder seria o bastante para governá-los com toda legitimidade. Com efeito, das definições reais do direito natural individual e do direito natural da potência coletiva segue que a potência de um indivíduo só pode se autoconservar determinado pela potência social, ou seja, produzindo coletivamente propriedades comuns com outros indivíduos. Cada potência individual é determinada por uma divisão do trabalho, ou seja, só persevera na existência sendo causa parcial de uma produção de obras coletivas que são efeitos imanentes da potência social. Verifiquemos brevemente como a questão da transferência de potência fora tratada por Suarez e Hobbes para, em seguida, reafirmar pelas diferenças a singularidade do constitucionalismo de Espinosa.

No contratualismo de Suarez, *transferentia* de *potestas* que instaura o pacto de submissão [*pactum subjectionis*] ao Estado também não se deduz por uma deliberação da “vontade” dos homens, pois ela é deduzida da comunidade como corpo místico. Porém, se Suarez assentara a tese segundo a qual o poder político não surge da “vontade” individual de cada um dos homens, assim fizera não para sustentar que nasce naturalmente de seus desejos passivos determinados socialmente pela divisão do trabalho, mas sim para sustentar que a tese de que todo poder político surge da “vontade” de Deus. O que depende da “vontade” de cada indivíduo é formar a comunidade das famílias, ou seja, o pacto de associação [*pactum associationis*]. Mas uma vez tenham os indivíduos

deliberado individualmente se associar na comunidade una ou formar o corpo místico das nobres famílias aliadas, não podem mais decidir se irão alienar ou não sua potência para um príncipe, pois a delegação do poder da comunidade para o príncipe é um decreto imediato de Deus.

“(...) assim, a vontade dos homens só é necessária para que componham uma comunidade perfeita [*unam communitatem perfectam componant*]; porém, para que esta comunidade tenha aquele poder que acima mencionamos, não é necessária uma especial vontade dos homens, mas segue da própria natureza da coisa [*ex naturae rei sequitur*] e da providência do autor da natureza [*ex providentia auctoris naturae*]...”⁴⁰².

O poder a que Suarez se refere é o poder de legislar, ou seja, o poder de criar ou outorgar as leis positivas [*leges positivas*] que são diversas das leis divinas⁴⁰³. No contratualismo de Hobbes, este modelo reaparece, mas invertido pela crítica da teoria da liberdade da “vontade” como livre-arbítrio.

Na versão de Hobbes, o modelo é pensado a partir do materialismo atomista, ou seja, tomando os indivíduos como átomos cujos movimentos são os desejos e paixões do ânimo: estes átomos estabelecem relações entre si, mas a sociabilidade que resulta de seus movimentos não é um corpo místico que resulta da união deliberada das famílias, como no modelo de Suarez, mas um “estado de guerra”. Uma vez neste “estado de natureza”, os indivíduos também são compelidos pela própria Natureza a um pacto de sujeição [*pactum subjectionis*], ou seja, são dirigidos para a fundação do Estado, como no modelo de Suarez, mas com uma diferença cabal: a necessidade natural que constrange os indivíduos a esta fundação política não é a “vontade” de Deus e nem a finalidade una da comunidade como corpo místico e sim a própria natureza humana como movimento, isto é, o *conatus*. Em outras palavras, Hobbes enuncia a necessidade de autoconservação do *conatus* como princípio para deduzir como os indivíduos, para escapar da morte violenta e sobreviver, transferem por um *pactum subjectionis* sua potência para um Estado que comanda todos os movimentos sociais e individuais.

⁴⁰² Suarez, R.P. Franciscus. *Tractatus de legibus et legislatore Deo*. In: *Opera Omnia*. Editio nova a Carolo Berton Cathedralis Ecclesiae Ambianensis Vicario. Paris: Ludovico Vivès, Bibliopolam, 1856. Tomus Quintus. (Livro III, Capítulo III, §6).

⁴⁰³ Suarez. *Idem*. (III, I, §7).

Ora, este “estado de natureza” anterior a toda obra comum mostra-se uma abstração a partir do momento em que, com as definições da política, Espinosa deduz de que maneira a *transferência* da potência individual para a potência social é uma necessidade que se explica, em última análise, pelo fundamento ontológico do jusnaturalismo, ou seja, pela definição real da potência absolutamente infinita que só existe em ato produzindo efeitos imanentes. Também a potência da sociedade, sendo uma individualidade que segue da Natureza, somente existe em ato produzindo efeitos imanentes e tais efeitos são obras comuns dos homens trabalhando em conjunto.

Tal como enunciado no capítulo XVI, o direito natural é potência, ou seja, desejo. Para Espinosa o desejo é potência e não apenas movimento: além disso, a potência é qualitativamente determinada pelos afetos. Esta determinação é o *estender-se* ou o *contrair-se* da potência. O aumento ou diminuição da potência de existir da mente é aumento ou diminuição da liberdade natural, isto é, da expressão da atividade livre do intelecto infinito e de seus afetos imanentes. Hobbes não concebia substancialidade no pensamento, pois para superar as aporias da teoria das substâncias de Descartes ele reduziu a substância à Extensão: assim toda definição ou demonstração não passava de movimento do corpo humano com a linguagem. Para Hobbes era inconcebível uma substância absolutamente infinita que se exprime tanto no Pensamento como na Extensão. Para Espinosa, a diferença qualitativa da potência que entra nas definições exprime as relações da mente como o intelecto infinito de Deus.

As definições reais de Espinosa, como vimos, desde o *Tratado da Emenda do Intelecto* são elaboradas para comunicar internamente com a história da Natureza [*historia naturae*] e os movimentos que seguem da *quantidade infinita*, determinando o engendramento de cada indivíduo da Natureza, entram nas definições reais e são inteligidos por suas expressões particulares e diferenciadas. No caso das definições da política, a definição do direito natural de cada indivíduo exprime como a sua potência singular segue da potência absolutamente infinita de Deus, mas exprime também como, produzida conjuntamente com todas as outras potências finitas da Natureza, cada potência humana é necessariamente determinada pelas outras, isto é, como o direito natural [*jus naturalis*] se exprime nos desejos individuais que são determinados pelas paixões, ou seja, pelos movimentos do ânimo que são sempre particulares e

qualitativamente diferenciados. As paixões são necessárias, mas há uma multidão de paixões diversas e as diferenças qualitativas entre as paixões determinam diversamente os desejos, podendo algumas coincidir com a *extensão* da potência que define a vida e a liberdade natural de cada um, podendo outras colidir com este *estender* da potência individual.

A tese de que a imaginação é constitutiva da política não resulta em fatalismo histórico, nem em homogeneização forçada de todas as formas institucionais. Pelo contrário, abre para a interrogação das diferenças, já que a sociedade livre e a sociedade serva, assim como o homem servo e o homem livre, não se distinguem mais segundo a velha dicotomia entre razão e paixão que fora o trunfo da tradição moralista, mas pela intensidade da potência, pelo *estender-se* livre ou coagido da potência, pelo movimento de afirmação ou negação das liberdades que a “Natureza concede a cada indivíduo.”

Ora, seja no aumento, seja na diminuição da potência de afirmação da liberdade, os homens têm imagens acerca de si, da sociedade, das instituições e da política e estas imagens sempre envolvem movimentos qualitativamente diferenciados dos ânimos, afetos que se diferenciam qualitativamente segundo o *estender-se* ou *contrair-se* da liberdade ou direito natural. Há, portanto, diferentes maneiras de produzir instituições, de acordo com os afetos que movem os ânimos dos indivíduos na produção conjunta de instituições e Espinosa elabora seu discurso político para que seus leitores tornem-se aptos para pensar e agir com estas múltiplas diferenças simultâneas.

Em outras palavras, como vimos, as alterações do imaginário podem alterar as maneiras individuais de transferir potência⁴⁰⁴. No entanto, apesar destas diferenciações necessárias todos os indivíduos são por essência determinados a transferir, de uma maneira ou de outra, parcelas de sua potência para o engendramento, a conservação ou a transformação das instituições sociais. As diferenças entre os afetos imanentes ao *estender-se* e *contrair-se* das potências humanas são pensadas como diferenças nas

⁴⁰⁴Novamente, podemos ilustrar nossa questão com referência no estudo de Bobbio sobre Gramsci. O conceito de sociedade civil, com efeito, permite repensar as relações entre infraestrutura e superestrutura fora dos esquemas economicistas dos positivistas que se apresentam como marxistas: para Gramsci, as relações entre cultura e economia são tais que as transformações culturais podem tanto deixar os homens absorvidos pela ideologia na justificação do presente como dispostos a transformar suas relações de produção e sua vida econômica. Também a questão da sobredeterminação das contradições em Althusser: a

maneiras de *transferir* potência para as instituições.

Como conclusão, sustentamos que o discurso político de Espinosa, no *Tratado Teológico-Político*, mostra em suas articulações internas a gênese de seu sentido e as suas relações com a experiência política. Fundamentado em definições reais que têm nexos de sentido com a experiência política, o discurso espinosano tem uma estrutura própria que evidencia as vias de acesso ao conhecimento da história política e de sua gênese ontológica. E, no entanto, ele é também um discurso retórico.

O discurso político inaugurado por Espinosa é inteligível e hieroglífico: a potência que se transfere para a língua ao instituí-lo é certamente animada pelos afetos ativos imanentes que sustentam a liberdade necessária tanto no intelecto infinito como em cada intelecto finito, mas o *sentido* que se movimenta articulando as linhas mestras do texto político também exprime tanto as paixões particulares de quem escreve ou fala como as noções comuns que alinhavam o avesso de seu contexto sócio-histórico.

Bibliografia.

I - Fontes primárias.

Spinoza, Baruch. *Tractatus Theologico-Politicus*. Texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF, 1999.

Spinoza, Benedictus. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, [c1972], 4 volumes, Reprint of the 1925 edition.

Spinoza, Baruch. *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Texte établi par Filippo Mignini, traduction et notes par Michelle Beyssade. In: *Ouvres, Tome 1, Premiers Écrits*. Paris, PUF, 2009.

Espinosa, Bento. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Spinoza, Baruch. *Traité de la Réforme de L'Entendement*. Texte, Traduction et Notes para Alexandre Koyré. Paris, J.Vrin, 1994

Espinosa, Baruch de. *Correspondência (Cartas 2, 4, 9, 12, 21, 32, 34 e 50)*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, Abril cultural, 1 ed, 1972, 2 ed 1979 (Coleção Os pensadores).

II – Obras de Bacon, Descartes, Hobbes e Locke e Suarez.

Bacon, Francis. *Instauratio Magna*. In: *The works of Francis Bacon*. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. Boston: Taggard and Thompson, 1866, volume II.

Cicero, M.T. *De legibus*. Texte établi et traduit par Georges de Plinval. Deuxieme tirage. Paris, Societé d'édition "Les belles Lettres", 1968.

Descartes, R. *Regulae ad directionem ingenii*. C. Adam & P. Tannery. Paris, Vrin, 1996. Volume X.

Hobbes, Thomas. *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G.A.J.

quanto auxiliar a síntese que resolverá a contradição econômica.

Rogers. Bristol, Thoemmes Presss, 1999. Vols. I e III.

Locke, John. *Two treatises on Government.* In: *Woks of John Locke.* Volume 4. London, Rivington. 1824.

Locke, John. *Dois tratados sobre o governo.* Tradução de Júlio Fischer. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

Machiavelli, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio.* A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma, Salerno Editrice, 2001.

Suarez, R.P. Franciscus. *Tractatus de legibus et legislatore Deo.* In: *Opera Omnia.* Editio nova a Carolo Berton Cathedralis Ecclesiae Ambianensis Vicario. Paris: Ludovico Vivès, Bibliopolam, 1856. Tomus Quintus.

III - Estudos e Comentários.

Akkerman, Fokke. *Le caractère rhétorique du TTP.* Cahiers de Fontenay, Fontenay-aux-Roses, números 36 a 38. Mars 1985.

Akkerman, Fokke; Vanderjagt, A.C; Van der Laan, A.H. *Nothern humanism in European context, 1469-1625.* Leiden; Boston; Köln. Ed: Brill, 1999 (Brill's studies in intellectual history; vol 94).

Akkerman, Fokke. *Mots techniques - mots classiques dans le Tractatus Theologico-Politicus de Spinoza.* In: *Lessico intellettuale europeo: ricerche di terminologia filosofica e critica testuale: n° 72, Spinoziana, Seminario internazionale: Roma, 29-30 settembre 1995.* A cura di Pina Totaro. Firenze: L. S. Olschki, 1997.

Althusser, Louis. *Contradiction et surdétermination.* In: *Pour Marx.* Paris, François Maspero, 1965.

Althusser, Louis. *Eléments d'Autocritique.* Paris, Hachette, 1974.

Arendt, Hannah. *O que é liberdade?* In: *Entre o passado e o futuro.* Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo, Perspectiva, 2005.

Auerbach, Erich. *Introduction aux études de philologie romane.* Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1949.

Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique.* 2ème éd. Paris: Presses universitaires de France, D.L.1990

- Balibar, Etienne.** *Jus, Pactum, Lex: sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-Politique.* In: *Studia Spinozana* 1 (1985).
- Balibar, Etienne.** *Individualite et transindividualite chez Spinoza.* In: *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par P.-F. Moreau, ENS Editions, Fontenay-aux-Roses, 1996, p. 35-46.
- Baron, Hans.** *En busca del humanismo civico florentino: ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno.* Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1963.
- Bignotto, Newton.** *Origens do republicanismo moderno.* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- Bobbio, Norberto.** *Da Hobbes a Marx: saggi di historia della filosofia.* Napoli, Morano, 1965.
- Bobbio, Norberto.** *Sulla dialettica in Gramsci.* In: *Studi Gramsciani.* Roma, Editori Riuniti, 1958.
- Bobbio, Norberto.** *Gramsci e la concezione della società civile.* Milano, Feltrinelli, 1976.
- Bobbio, Norberto.** *Thomas Hobbes.* Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 2004.
- Bove, Laurent.** *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza.* Paris: J. Vrin, 1996.
- Bréhier, Emile.** *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Paris, J. Vrin, 1950.
- Chauí, Marilena de Souza.** *Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- Chauí, Marilena de Souza.** *Política em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- Chauí, Marilena.** *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty.* São Paulo, Editora Brasiliense, Primeira Reimpressão, 1999.
- Cristofolini, Paolo.** *Spinoza edonista.* Pisa: ETS, 2002.
- Cristofolini, Paolo.** *Spinoza per tutti.* 2. ed. Milano: Feltrinelli, 2000.
- Cristofolini, Paolo.** *Le parole-chiave del Trattato Politico e le traduzioni moderne.* In: *Lessico intellettuale europeo: ricerche di terminologia filosofica e critica testuale: n° 72,*

Spinoziana, Seminario internazionale: Roma, 29-30 settembre 1995. A cura di Pina Totaro. Firenze: L. S. Olschki, 1997.

Courtine, Jean-François. *Nature et empire de la loi: études suaréziennes.* Éditions de l'École des Hautes Études em Sciences Sociales. HESS. Paris, Vrin, 1999.

Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression.* Paris: Éditions de Minuit, 1968.

Fattori, Marta. *Introduzione a Francis Bacon.* Editori Laterza, Roma, 1997.

Garin, Eugênio. *L'umanesimo italiano.* Roma-Bari, Laterza, Economica Laterza, Quinta Edizione, 2008.

Giancotti, Emilia. *Baruch Spinoza: 1632-1677.* Roma: Editori Riuniti, 1985.

Guérout, Martial. *Spinoza.* Tomes I et II. Paris : Aubier-Montaigne, 1968

Guinsburg, J. *Do estudo e da oração: súmula do pensamento judeu.* São Paulo, Perspectiva, 1968. Página 187.

Hill, Cristopher. *O mundo de ponta-cabeça. Ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640.* Tradução e apresentação de Renato Janine Ribeiro. Companhia das Letras, 1987.

Hirschman, Albert. O. *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before it's triumph.* Twentieth anniversary edition. Preface by Amartya Sen. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1977.

Jaquet, Chantal. *Bacon et la promotion des savoirs.* Paris, PUF, 2010.

Jaquet, Chantal. *Les trois erreurs de Bacon et de Descartes selon Spinoza.* In: *Revue de l'Enseignement philosophique*, n°6, Juillet-Août 1997. Actes du Colloque du 22 mars 1997, organisé sous la direction de C. Jaquet

Kantorowicz, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval.* Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

Koyré, Alexandre. *Du monde clos a l'univers infini.* Paris, PUF, 1962.

Lagrée, Jacqueline. *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité Théologico-Politique: hommage à Stanislas Breton.* Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004.

Lebrun, Gérard. *La patience du concept: essai sur le Discours hégélien.* Editions Gallimard, Paris, 1972.

Lefort, Claude. *Le travail de l'œuvre Maquiavel.* Editions Gallimard. Paris, 1986.

- Limongi, Maria Isabel.** *O homem excêntrico. Paixões e virtudes em Thomas Hobbes.* São Paulo, Edições Loyola, 2009.
- Matheron, Alexandre.** *Individu et communauté chez Spinoza.* Paris : Editions de Minuit, 1988.
- Meinsma, Koenraad Oege,** *Spinoza et son cercle : étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*; traduit du néerlandais par S. Roosenburg ; appendices latins et allemands traduits par J.-P. Osier. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1983
- Merleau-Ponty, Maurice.** *Le visible et l'invisible.* Paris. Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice.** *La structure du comportement.* Paris, PUF (Quadrige. Grands Textes), 2009.
- Merleau-Ponty, Maurice.** *Signes.* Paris, Gallimard, 1960.
- Montag, Warren.** *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries,* Verso, London/New York, 1999.
- Moreau, Pierre-François.** *Spinoza, l'expérience et l'éternité.* Paris: Presses universitaires de France, 1994. 1. ed.
- Morfino, Vittorio.** *Causalità e temporalità tra Machiavelli e Spinoza.* In: *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli.* Milano, LED, 2002.
- Morfino, Vittorio.** *La temporalidad plural de la multitud.* In: Youkali. *Revista crítica de las artes y del pensamiento.*
- Morfino, Vittorio.** *Spinoza e il non contemporâneo.* Verona, Ombre Corte, 2009.
- Morrison, James C.** *Philosophy and history in Bacon.* In: *Journal of the history of ideas.* Volume 18, número 3, 1958.
- Mugnier-Pollet Lucien,** *La philosophie politique de Spinoza.* Paris, Vrin, 1976
- Negri, Antonio.** *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza.* Prefácio de Gilles Deleuze. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- Osier, Jean Pierre.** *L'herméneutique de Spinoza et de Hobbes.* In: *Studia spinozana,* Walther & Walther Verlag, Hannover, vol. 3 (1987), p. 319-347.
- Janine Ribeiro, Renato.** *Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero.* In: *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx.* Organização de Atílio Boron. CLACSO, Buenos Aires e DCP da USP. 2006.

Rousset, Bernard. *La perspective finale de “L’Éthique” et le problème de la cohérence du spinozisme – l’autonomie comme salut.* Paris: J.Vrin, 1968.

Santiago, Homero. *O uso e a regra.* Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. No prelo.

Souza, Maria das Graças de. *Instauratio, revolutio. Docta spes.* In: *Revista Discurso.* São Paulo, 2000. Publicação do Departamento de Filosofia da USP. Número 31

Strauss, Leo. *Natural Right and History.* Chicago, The University of Chicago Press, 1953.

Teixeira, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa.* São Paulo: UNESP, 2001.

Teixeira, Lívio. *Filosofia a história da filosofia. À margem de alguns estudos sobre as relações da filosofia com a sua história* In: *Cadernos Espinosanos.* São Paulo, 2003. Publicação do Departamento de Filosofia da USP. Número 10.

Teixeira, Lívio. *Bergson e a história da filosofia.* In: *Cadernos Espinosanos, número X.* Publicação do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo, 2002.

Villey, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne.* Paris, PUF, Quadrige, 2006.